

سلسلة المنصوص الفلسفية

٩

مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبدالغفار مكاوي

كلية الآداب — جامعة القاهرة

١٩٧٧

دار الثقافة للطباعة والنشر
بالقاهرة

مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

(ماهية الحقيقة — نظرية أفلاطون عن الحقيقة — ألبثيا :
هيراقليطس ، الشذرة السادسة عشرة)

إهداء

إلى

فؤاد زكريا . .

الصديق الكبير ، والفيلسوف الحق

تمهيد

ما الحقيقة ؟

أين نجدها وكيف نعرفها ؟

بأى سهم نريش طائرها الأبيض المستحيل ، أى قفص يتسم لآفاقها البعيدة وأسفارها العديدة فى البلاد والأجيال ؟ ما هى معانيها المختلفة باختلاف المذاهب والمدارس ، عند القدماء والمحدثين ، والمثاليين والواقعيين ، فى المنطق ونظرية المعرفة ، بمدلولها الوجودى (أو الأنطولوجى) ، والعمل أو النفعى ؟ أهناك حقيقة مطلقة أم حقائق نسبية ؟ أهى الحقيقة الأصلية التى نتطلع إلى نورها ، ونحاول أن ندمج فيها ونتحقق بها ونقف منها موقف التسليم والخشوع ، أم الحقيقة الفعلية التى نفزوها وننتزعها انتزاعا كما يقول أبو البركات البمدادى فى المعتبر فى الحكمة وجوته فى فاوست وهيدجر فى بعض نصوصه ؟ أنشارك نحن البشر فى صنعها وخلقتها ؟ أم ليس علينا إلا أن نطهر بيتنا ليكون أهلا لزيارتها ، ونهوى مصباحنا لئلا تلمس فتيله بشرارتها ؟ أنتقدم نحوها خطوة خطوة ، أم نفتح عليها ونتركها تكون وتنير ؟ الكل حقيقته ، كما يقول بيراندالو فى عنوان إحدى مسرحياته أو كما يفهم من قول بروتا جوارس : للشاعر والفنان ، والعالم والفيلسوف ، والعامل والفلاح ، والمفكر ورجل الشارع ؟ أم أن الحقيقة قيمة نظرية ومثال معرفى يسو على التغير والتطور ، ويرتفع فوق الزمان والمكان ؟ أهى كيف

وصفة أم علاقة بين ذات وموضوع ووعى وجود؟ أنلتمسها في اتساق الفكر مع نفسه ، أم في تطابق العقل مع الأشياء أو الأشياء مع العقل؟

أهى غاية أم وسيلة ، طريق أم هدف ، فكر أم فعل ، خلق وكشف أم إنجاز وتحقيق عملي ، انعكاس للواقع على الشعور أم فعل يحض لهذا الشعور؟ ألهما مقاييس موضوعية تحدد شروطها وتجنبها الزيف والخطأ ، أم هى كامنة في ضمير الذات القيمة المتقدمة على العلم والموضوعية والقياس والتحديد؟ أنصل إليها حين تتحقق الفكرة العينية السككية ويكتمل وعى المطلق بذاته ، أم نغزل بساطها اللانهاى خيوطا خيطا مع كل كشف علمى جديد وكل فعل بشرى يسجل صراعنا مع الطبيعة والواقع وتعبنا وكفاحنا عبر التاريخ؟ متى تكون الحقيقة حية أو ميتة ، خصبة أو عقيدة ؟ متى تكون نوعاً من الخطأ لا يستطيع نوع معين من الأحياء أن يعيش بدونه — كما يقول نيتشه — وكيف يكون الخطأ — لا الإضرار عليه ! — خطوة على الطريق إليها ؟ إلى أى حد تتفق ماهيتها مع مفهوم الإغريق عن « الأليثيا » من أنها فعل الكشف الذى يخرجها من طوايا الخفاء والاحتجاب ؟ أهى فى النهاية قضية معرفة بما هو موجود والتعبير عنه بالحكم — مصداقا لعبارة أرسطو المشهورة من أن الحكم الصادق هو الذى يقول عن الموجود إنه موجود ، وعن غير الموجود إنه غير موجود — أم تتصل إلى جانب ذلك بمجال الدين والروحى ، والشعور والفن ، والسلوك والأخلاق ؟ ..

أستثله لا آخر لها : تصحبت الإنسان منذ أن بدأ يعى ويعبر باللغة ، وستبقى ما بقى العالم والإنسان . وضفت عنها مئات الكتب والبحوث ،

واختلفت حولها المذاهب والعقول والقلوب ، وستظل مختلفة ما دامت تواجه الألفاظ في الباطن والظاهر ، والداخل والخارج . ولقد عشت معها في الفترة الأخيرة من حياتي ، وحيرتني كما حيرت غيري . ثم دلتني رحلتي الطويلة مع « هيدجر » إلى اختيار درب واحد من متاهتها ، والاكتفاء بخيط واحد من عقدتها المتشابكة . وعكفت على نقل النصوص الثلاثة التي تجدها بين يديك ، ثم حاولت أن أقدم لها بمقدمة عن مشكلة الحقيقة ، فوجدت أن الموضوع أضخم من كل المقدمات ، وأن هناك من وفاه حقه في لغتنا العربية أو كاد ، وأقصد به الدكتور فؤاد زكريا الذي خصص له رسالته في الدكتوراه (وإن لم يتكرم بنشرها بعد !) والذي يشرفني أن أهدى إليه هذا الكتاب . ثم فكرت أن أمهد للكتاب بصفحات عن فلسفة هيدجر ، وإذا بالتمهيد ينمو ويتسع على هذه الصورة التي أرجو أن تكون وافية بقدر الطاقة ، وإذا بالتمهيد نفسه يحتاج إلى تمهيد أوجزه في هذه الملاحظات :

١ — لن تجد مثقفاً في عالمنا الحديث لم يعرف شيئاً قليلاً أو كثيراً عن هيدجر ، أو لم يقرأ له أو عنه في مجال تخصصه واهتمامه ، أو لم يسمع باسمه في محاضرة تقناول شئون الفلسفة والتراث الفلسفي . والواقع أن أهميته لا ترجع إلى كونه « فيلسوفاً » بالمعنى التقليدي المفهوم من هذه الكلمة ، بل إلى أنه يمثل تحولاً بارزاً في الفكر المعاصر ، ودعوة للإنسان إلى فكر جديد . ولهذا تلمس تأثيره على دراسة الفلسفة بمعناها الضيق ، كما تتبينه على مختلف الميادين من شعر وفن ونقد أدبي ، إلى علوم طبيعية ونفسية وطبية وإنسانية ، كما يتجلى أيضاً في موجة الحماس الشديد له أو تيسار السخط البالغ عليه .

وتنظر في ناحية فتسهرك هالة السحر التي تحيط به ، أو يفجأك سيل الشقائق التي يقذفه بها خصومه . وبين الطرفين مئات البحوث والدراسات التي تسكتب عنه وتحاول أن تقيمه من هذا الجانب أو ذاك . ويتعذر عليك أن تتخذ موقفا موضوعيا منصفاً لعل ساعته التاريخية لم تأت بعد . ولكنك ستعرف على كل حال أنه الحفيد الشرعي لبعض أجداده من أصحاب الطموح الخفيف: كانط وهيكل ونيقشه ، وإن هذا هو قدر كل فكر يريد به صاحبه أن يحدث تغييرا شاملا ويحول التيار في اتجاه جديد . فإما أن ترفضه كله أو تقبله ، لأنه ينطوى على محاولة جبارة لنسخ كل ما سبقه أو على الأقل إعادة النظر فيه ، وهو لهذا لا يمكن أن يخلو من الشطط والإسراف . وستجد نفسك — كما يقول المنطقة — بين قرني الإخراج : فإما أن تتبنى وجهة النظر الجديدة فتجرفك وتستولى عليك بحيث يصبح كل ما سبقها في ذمة التاريخ ، أو تحكم عليها من وجهة نظر ثابتة آمنت بها أو اعتدت عليها ، فيبدو لك كل فلسفة هيدير طلاء لفظيا ونقشا معقدا بغير جدار يستند إليه ، أو مجرد محاولة للتعبير عن « اللامعقولية » بأسلوب معقول بل مضمّن للعقل ! فإذا حاولت أن ترتفع فوق كلا الطرفين اللذين أضرا بهذه الفلسفة بدرجة متساوية ، وجدت صعوبة في اكتشاف الجوانب الإيجابية التي سلمت من مبالغات الأصدقاء والأعداء . ولا يبقى لك إلا أن تدخل بنفسك عالم الفلاسوف لتحاول أن تجرب تجربته « من الداخل » قبل إصدار حكم موضوعي أخير . ربما يطول انتظارنا له ، وربما يكون مستحيلا في حياة الفيلسوف نفسه !

٢ — إذا كان من المعتاد أن نسأل : بمن تأثر الفيلسوف ؟ فإن الجواب في حالتنا هذه عسير إلى أبعد حد : فالفيلسوف الأصيل — كالأديب الأصيل — يلتقط غذاءه الفكري من مختلف الموائد ، فيسيفه ويحوّله إلى دم يصعب أن نحلّله لنقول : هذه السكرات الحراء من فلان ، وهذه البيضاء من علان ! وقارى هيدجر يراه يدخل في حوار مع أعلام التراث الفلسفي ، ويذهل لعلمه الواسع بينا بيعة القديمة والوسيلة والحديثة . ولكنه يلاحظ أيضاً أن معظم حواراته يدور مع فلاسفة وشعراء ، في مقدمتهم : هسرل ، ماكس شيلر ، دلتاي وبرجسون وفلاسفة الحياة ، الكانتيون الجدد ، كيركجور ، هلدراين ، رلكه ، تراكل ، وقبل هؤلاء كانط وهيغل ونيتشة ، وأوغسطين ودونس سكوتس والأكويني ، وأرسطو وأفلاطون ، ومن قبلهم جميعاً المفكرون قبل سقراط — وبخاصة هيراقليطس ! ومع ذلك يمكن القول بأن أكثر من أثر عليه هما دلتاي — الذي أخذ عنه وجهة النظر « المباطنة » أو الكامنة التي لا تستعين أى حقيقة مجاوزة للعالم ، ومنهج في تفسير الوجود الإنساني من داخله دون افتراض أى مبدأ عال ، ونزعته التاريخية القائمة على التفهم والتجربة الحية — وكذلك كيركجور — الذي لا يميل كثيراً إلى الاعتراف بتأثيره عليه أو يقلل من شأنه على أقل تقدير ! وقد أخذ عنه الجو الروحي الوجودي والإحساس المفجع بالتوحد والغربة والذنب . ولا شك أيضاً أنه تأثر إلى أقوى حد بتأملات أوغسطين عن الزمان وفكرته من اللحظة بوجه خاص باعتبارها « توتر النفس » الذي تستجمع فيه الماضي وتتهيأ للمستقبل ، كما أخذ عن أرسطو إثارة مشكلة

الوجود بأسرها وفسر كأنط تفسيراً لا يرضى الكثيرين ..

مهما يكن من شيء، فليس من الإنصاف أن نجعل من فكر هيدجر بناءً تافهياً فرد كل حجر فيه إلى أصحابه ! ففيه إلى جانب التأثير الحتمي بالتراث مركب جديد وأصيل، وخاتمه الخاص يلون كل أجزائه بل كل عبارة فيه . ولا يزال هذا الفكر أنشبه بجبل شامخ لم تطرق كل شعابه ومسالكه، أو كنز غني لم تفض كل ثرواته. وفيه نقط انطلاق للبحث لم تمس خيوطها بعد، ومشكلات لم تجد الحل الأخير. ولعل السنين المقبلة أن تقدم النظرة الموضوعية الصالحة للحكم عليه، بعد أن يتغير الزمان والجو الذي نعيش فيه، ولا يعود هيدجر مجرد فيلسوف « أزمة » يتحدث للإنسان في « محنة وجوده » - عندئذ يمكن أن ينبو هالة السحر التي تشع من جبينه، كما تخرجت أصوات السخط التي تتعالى حوله، عندئذ بوضع في ميزان العقل الصحيح !

٣ - لا شك أن قارئ هيدجر يشعر بجوقاتم منجم، ترفرف عليه أجنحة الموت والمأساة. ولكننا نحط، لو أسأنا فهمه وتصورناه داعية اليأس والتشاؤم والعدمية واللامعقولية كما نعتة الكثيرون. فتفكيره في محنة العصر لا يجعله نذير خراب، وحسه الجاد العميق لا يسفه بسواد التشاؤم. صحيح أن فكرة العلو - أو الترانسندنس - تقوم عنده بدور هام. ولكنه علو مرتبط بطابع الإمكان الذي يمر عن صميم ماهية الإنسان. فهو لا يبلغ النهاية أو التمام أبداً بل يحيا دائماً حياة كائن « لم يكن بعد » لأنه يسعى إلى تحقيق إمكاناته، ولا بد أن يعلو فوق وضعه الحاضر باستمرار. هذا العلوقانون أساسى من قوانين وجوده المرتبط بالمستقبل على نحو ماسنرى

بعد . ومع هذا فنحن نفتقد لديه العلو ذا « البعد الرأسى » إن صح هذا التعبير ، الذى نجده عند أفلوطين أو عند فيلسوف معاصر مثل ياسبرز . وأعتقد - إن لم أكن مخطئاً - أن هذا « العلو الرأسى » الذى يتجه بالإنسان إلى الحقيقة العالية كان خليقاً بأن يخفف من وطأة القتامة والجهامة والمساوية التى تشيع فى عالمه .. -

أضف إلى هذا أننا نظلمه من ناحيتين : إذا وصفناه بأنه ممثل الجناح الملحد من فلسفة الوجود ، كما هى العادة فى معظم ما يكتب عنه ، وإذا دمغنا فلسفته بالاستاتيكية أو السكون والسلبية ، كما يذهب أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى مثلاً^(١) . فبيدجر نفسه يرفض أن توصف فلسفته بالإلحاد ، وينكر هذه الكلمة الفظيعة كل الإنكار . بل أنه ليصرح فى بعض أحاديثه بأن فكره يهيم « بعد القداسة » الذى يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين . والمتأمل لفلسفته ان يخطئ فيها تأثير الأفلاطونية الحديثة وأوغسطين والعصر الوسيط وباسكال وكيركجور وإذا كان قد حرص دائماً على البعد عن الدين ، فإنه لم يعلق باب الحوار بينه وبين رجال اللاهوت المسيحى الذين أفادوا من كثير من جوانب فلسفته . ولو أمعنت النظر فى فلسفة الوجود عنده وعند غيره للمست تأثير التصورات الدينية عليها بصورة لا يمكن أن تخطئها العين ألا يذكر ك وصفه الإنسان بأنه الموجود الذى بهتم

(١) راجع الزمان الوجودى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ ص ٢٠٠ وارجع أيضاً إلى حديثه الأخير مع الدكتور الجندى خليفة عن الوضع الفيلسفى الراهن فى العالم العربى ، المنشور فى مجلة « الثقافة » الجزائرية ، العدد ٢٦ ، أبريل - مايو ١٩٧٥ .

بوجوده وكلامه عن الهم وحرصه على تحقيق الوجود الأصيل - بما تسمى إليه الأديان من الخلاص والنجاة ؟ ألا تلس في تحليلاته الذنب والضمير أصداء بعيدة من الخطيئة الأولى ؟ صحيح أنها قد اجتثت من جذورها الدينية الأصلية ودخلت في سياق التفسير « المباطن » البعيد عن كل حقيقة عالية ، ولكنها لا تزال مع ذلك تفوح برائحة العاطفة الدينية الحارة - وإن تكن عاطفة متدين عنيد عاص !

٤ - لا شك أننا نميل بطبعنا إلى تصنيف الناس ووضعهم في « خانات » وهذا يربحنا منهم إلى حد كبير ! فإذا عرفت أن هذا الرجل « ماركسي » أو « وجودي » ، « تقدمي » أو « رجعي » ، « عديمي » أو « واقعي » أو « رومانتيكي » أمكنك بعد ذلك أن تحبسه في سجن محدد لا يخرج منه أبداً ! هذا - كما تعلم - هو الاتجاه الغالب عندنا على صفار النقاد والكتاب الذين يملأون حياتنا صياحا وشوشرة ، ويقذفون الناس بأحجار الشعارات والمصطلحات التي لم يحاولوا تمثيلها والتساؤل عن أساسها ومصدرها وسياقها في تاريخ الأدب والفكر والحياة . وإن تعدم أيضاً أمثال هؤلاء في الغرب ، وإن كانوا بطبيعة الحال أكثر علما ووعيا وأشد بعداً عن التظاهر والضحج والدجل . فكم من ناقد أو شارح اتهم هيدجر بالعدمية والرجعية واللامعقولية ، بل اتهمه بتأييد الإمبريالية والرأسمالية وحله مسئولية أي حرب ذرية مقبلة ستحقق الموت والعدم الذي طالما تغنى به !

وقد تسأل - إن كنت من المفرمين بالتصنيفات - ألم يكن الأولى بهيدجر أن يطلق على بحثه في الوجود الإنساني اسم « الأنثروبولوجيا » بدلا

من « الأنطولوجيا الأساسية » ، ما دام يبدأ من الإنسان ولا يتجاوز دائرته (على الأقل في المرحلة الأولى من تفكيره) وما دام يعرف الإنسان بأنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده أو بالأحرى بإمكان وجوده ؟ ولكنك فى هذه الحالة تنسى السؤال الأساسى الذى انبثق منه وهو السؤال عن معنى الوجود ، وتنسى أن بحثه فى الوجود الإنسانى (أو الآنىة) وبنية وأحواله ومسلكه من العالم المحيط به لم يكن سوى معبر إلى ذلك السؤال لم يكن الإنسان بما هو إنسان — كما هى الحال فى الأنثروبولوجيا — هو موضوع هذا البحث ، بل كان وسيلة الوصول إلى تصور واف عن الوجود . ولهذا كان سؤاله : هل هناك طريق يودى من تنهى الإنسان إلى الوجود ؟ وظل موقف هيدجر من هذه المشكلة موقفاً نظرياً — على العكس من ياسبرز الذى أكد أهمية الجانب العملى فى الوصول إلى تحقيق الوجود الذاتى — بينما تركها هيدجر مسألة خاصة بالآنية ننسها تحددها بنفسها فى المواقف التى تواجهها . وقد تسأل أيضاً : إذا كانت فلسفة هيدجر قد تناولت عدداً كبيراً من الظواهر والوقائع « اللامعقولة » التى لم تنتبه إليها الميكانيزيما التقليدية ، وعبر عنها كبر كجور كما عبرت عنها فلسفة الحياة فى صورة تقسم بالمفارقة التى ما لبثت أن رفضت بدعوى أنها غير علمية — إذا كانت قد تناولت هذه الوقائع وأضفت عليها الطابع الأنطولوجى والظاهراتى ، فهل تكون فلسفته عقلانية أو لا عقلانية صوفية ؟ والجواب على هذا أنه يشجب كلا الموقفين الأحاديين : فالعقلانية فى رأيه « بلا قوة » ، والصوفية « بلا هدف » — ولهذا فمن التجنى أن تسمى فلسفته عقلانية صوفية أو صوفية عقلانية

لأنها تنفذ إلى طبقات أعمق لا تعرف عنها هذه المواقف الأحادية شيئاً .
لهذا نجد لديه هذه العبارة الجريئة بالالتفات : « ان النزعة اللاعقلانية
- بوصفها الطرف المقابل للعقلانية - لا تتحدث إلا كحديث الأحوال عما
تعمى عنه النزعة العقلانية^(١) » ولهذا لن يمكننا أن نتابع تحليلاته اللهم -
أو للإنسان الذي يهتم بوجوده - حتى نتخلص من كثير جداً من التصنيفات
المألوفة والمفاهيم التقليدية . ولعل هذا أن يكون من أسباب صعوبته وما
يبدو لديه من تعسف للكلمات والنصوص ولما أعناقها ! ومن لم يعود
على هذه الرؤية الجديدة فسيظل يتخبط في فلسفته كما يتخبط المكفوف بين
الألوان التي تحاول عبثاً أن تشرحها له ... ولو قرأته بإيمان وصر وبغير
أفكار مسبقة - كما يتطلب المنهج الظاهري الدقيق - فلن نجد لديه
عدمية ولا سلبية ولا قدرية ، بل تصمياً وسمياً مقصلاً إلى تحقيق الوجود
الأصيل . انه فيلسوف وجود قبل كل شيء ، بعيد عن أى تقويم أخلاقي ،
وكل هدفه من تحليلاته الأنطولوجية الخالصة أن يصل إلى معنى الوجود
العام أو يجد طريقاً يوصل اليه . ولهذا لم يخطئ الذين سموه أرسطو العصر
الحديث ، ولا أخطأ الذين قالوا أننا نتعلم منه شيئاً لا نتعلمه إلا من كبار
الفلاسفة منذ أفلاطون إلى كانط وهيجل : ذلك هو القدرة على التفلسف
وطرح السؤال وإثارة الفكر . وهذا هو الذي يبقى مما يؤسس الفلاسفة ،
إن جاز لنا أن نعترف في عبارة هلدلين عن الشعراء ! والمهم بعد كل
شيء أن نتعلم منه كيف نفكر ، لا أن نتركه يفكر لنا ... وأن نفكر معه

(١) الزمان الوجودي ، ص ١٣٦ .

لا أن تفكر مثله . ونحن بالذات أحوج ما نكون إلى معرفة هذا ..

هـ - سيلاحظ القارئ أن هيدجر ينطلق في تحليلاته الأنطولوجية للوجود الإنساني (الآنية) من الحياة اليومية أو « الموقف الطبيعي » الذي نحياه جميعاً . وهذه التحليلات للوجود - في العالم والوجود - بالقرب من الأشياء والمعنى والأداتية ... إلخ تعد من أثمن ما قدمه هيدجر للحياة الفلسفية . ولكننا سنلاحظ مع ذلك أنه يسرف في الكلام عن ألوان « السقوط » في هذه الحياة اليومية المبتذلة « والضياح » وسط « النار » ، إلى جانب عدم التزام الدقة في تحديد الكلمات اليومية الفامضة تحديداً منطقياً محكماً . هل معنى هذا أنه خرج عن تحليلاته الوجودية الخالصة ؟ وهل أصدر أحكاماً تقويمية على « الناس » على العكس مما صرح به دائماً من أن بحوثه الأنطولوجية لا علاقة لها بأي نوع من أنواع التقويم ؟ وما وجدت أنني تجاوزت هذه التحليلات إلى شيء من التقويم الذي أعترف أنني اندفعت إليه تحت تأثير الظروف العامة أو الخاصة التي أعيش فيها . وربما يكون هذا تعبيراً عن سعيي إلى « الوجود الأصيل » وإيماني بأن مهمة الفلسفة الكبرى والفكر بوجه عام أن تهدينا إليه . لا شك أنني تخطيت الحد الذي وضعه هيدجر ، ولكن ألم يتجاوزوه هو نفسه بتحليلاته لهذا السقوط ؟ أيمن أن ينصل الوجود عن القيمة ، والأنطولوجيا عن الأخلاق ؟ ان السؤال لا يزال مطروحاً على كل حال . ويؤيد ظني ما نجده في كتابات هيرجر المتأخرة من هجوم عنيف على الحس السليم وإصرار على أن التفلسف لا يبدأ إلا بالتخلص منه وإعلان الحرب عليه !

٦ - بوشك هيدجر أن يكرر كلمة « الوجود » في كل سطر يكتبه !
ولهذا لا بد أن نحاول القاء الضوء على هذه الكلمة . ويمكن أن نلاحظ
بوجه عام أنه يستخدم الكلمة بمعناها الكلي الأفلاطوني ، أى بمعنى وجود
الموجود دون معناها عند أرسطو وهو الموجود بما هو موجود . والواقع أنه
يمضى فى الكلام عن الوجود دون تحديد منطقي له - إذ أن الكلام عن
الوجود بهذا الأسلوب الأفلاطوني على أنه موضوع يفترض وجودا سابقا
عليه هو وجود الوجود وهكذا إلى ما لا نهاية كما بين فرانز برنتانو بحق -
أضف إلى هذا أنه لا يميز بين المعاني المختلفة التى تستخدم بها كلمة « يوجد »
أو « يكون » فى عباراتنا اليومية . فهى أحيانا تكون « رابطة » كما فى قولنا
مثلا: « السماء (تكون) زرقاء » ، وأحيانا تشير إلى المضوية فى فئة معينة، كأن
تقول مثلا « طه حسين أديب » أو « الأسد حيوان صحراوي » الى غير ذلك
من الاستخدامات التى يرمز لها المنطق الرياضى بعلاقات الهوية والتضمن والمضوية
فى الفئة الى جانب استخدام الكينونة من ناحية الجهة كالإمكان والضرورة .
الخ وغير ذلك من الحالات التى لم يمن هيدجر بتمييزها بوضوح قبل الشروع
فى بحوثه الأنطولوجية . هذا الى استخدام الكلمة المدم - خصوصا فى
محاضراته عن الميتافيزيقا - وكأن المدم موضوع أو اسم ، على الرغم مما
ينطوى عليه هذا من مشكلات منهجية عديدة تنجم عن إستعمال اللفظة اليومية
النامضة ونحوها غير الدقيق ، أو عن استخدام نفس الكلمة بمعنى واحد فى
المجالين العلمى والمادى معا دون تمييز، أو إضفاء شحنات عاطفية على كلمات
لا تحتملها أو بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن معناها المألوف فى التراث والتقليد .

في الوقت الذي كان من الممكن أن ينحت لها كلمة جديدة... الخ^(١) .
ولو نظرنا من الناحية التاريخية لرأينا أن وجود الإنسان الذي يقصده هيدجر بعيد عن تصور فلسفة الحياة له أو تصور الشخصية (عند شيلر مثلاً) أو المثالية الهيجلية. فليس هذا الوجود منبعاً خلافاً للحياة ولا روحاً مطلقاً ولا حياة شاملة أو عقلاً كونياً يمكن أن يحتضن الإنسان ويطويه ويؤمنه من الخطر. ذلك لأن الوجود الذي يقصده هيدجر هو من ناحية «امكان» على الإنسان أن يحققه بالتصميم والتجمع أو بخطئه بالتراخي والنسيان والضياع وسط الناس وهو من ناحية أخرى شيء بسيط، غير محدد فارغ من كل مضون — وعلى الإنسان دائماً أن يقفز القفزة التي تمقله من الوجود غير الأصيل — الذي يحيا فيه معظم حياته من مولده إلى مماته — إلى الوجود الأصيل . والشئ الذي يحتاجه للقيام بهذه القفزة لا يقصل بالقيم السلوكية ولا بتصعيد القوة الحيوية — كما عند نيتشه — إذ هو في صميمه تحول كامل يؤدي بالذات إلى انقشال نفسه من السقوط في إبتذال الحياة اليومية والضياع بين الناس.

٧ — ما هو الوجود؟ كيف نعرفه؟ ولكن السؤال خاطيء. فقد تعودنا على تصور أن الوجود هو وحده «الواقعي» وإن ما لا تثبت من وجوده فهو غير واقعي. غير أن الوجود ليس هو الوجود. وهو كذلك ليس «موضوعاً» ولا يمكن تصوره كما نتصور الموضوع (لهذا استطاع هيدجر

(١) راجع في هذا كتاب فولفجانج شتيجملر، التيارات الرئيسية في الفلسفة المعاصرة، ص ١٨٨ وما بعدها وكذلك الفصل الخامس بهيدجر في رسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة الحقيقة.

في محاضراته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » ؟ أن يتكلم عن العدم دون أن يخطر بباله أن يدعو للعدمية كما تصور الكثيرون ممن أساءوا فهمه — لأنه أراد به ما يعدُّ غير موجود إذا نظرنا إليه من وجهة نظر الموجودات — وإن كان هو الذي يؤدي بنا إلى « الآخر » بالقياس إلى كل موجود ، ونقصد به الوجود نفسه) .

ونعود فنسأل : كيف يمكننا التفكير في هذا الوجود ؟ كيف يمكن تصويره ؟

ان مشكلة الوجود قائمة وستظل قائمة . والمهم عند هيدجر هو التفكير فيها . وهذا هو الذي وضعه نصب عينيه منذ أن بدأ تفلسفه . وكان من الطبيعي أن تحتل مشكلة الميتافيزيقا النصيب الأوفى من اهتمامه . فقد كانت مشكلة الوجود هي الشغل الشاغل للميتافيزيقا ، لأنها بحسب تعريفها تتجاوز الوجود بالفكر ، أي إلى ما يحمل الوجود موجوداً . وقد تحقق هذا في فلسفة أرسطو بصورة ملزمة لمن جاءوا بعده . فقد سأل عن الوجود من حيث هو موجود ، وكانت إجابته هي الوجود الأسمى أو الله — ولهذا بين هيدجر الطابع الأنطولوجي — اللاهوتي لفلسفة أرسطو بكل وضوح ، وهو طابع يميز أسلوب الميتافيزيقا كلها التي ظلت تبحث عن الوجود بينما هي تعنى به الوجود . وهيدجر يريد لهذا أن يعلو فوق الميتافيزيقا أو « يقهرها » بحيث لا نعود نفكر تفكيراً ميتافيزيقياً . ولكن هل يريد أن يعلو فوقها على نحو ما أراد « فشته » مثلاً أن يتجاوز الأشكال الكانتي بتجاوز ما ذهب إليه من عدم إمكان معرفة الشيء في ذاته ؟ ليس هذا هو

ما يريد . وهو لا يضع موجوداً أسى مكان آخر . وإنما يريد أن يحدث تحولا في التفكير . وهذا التحول عسير لأن من الصعب التعبير عنه بلغة الميتافيزيقا . ولهذا نجده يضع مشروعا لم يختره اتفاقا ، وإنما وجدته في بداية الفكر الغربى قبل نشأة الميتافيزيقا على يدى أفلاطون وأرسطو . من هنا كانت عنايته بالمفكرين قبل سقراط ، هؤلاء الذين علمونا كيف ننصت لصوت الوجود وننتبه إلى ندائه . وحببه لـهراقليطس — كما تعبر عنه إحدى الدراسات المنشورة مع النصوص — شاهد على هذا . أهى عودة إلى القديم وإنكار للتطور الذى تم فى تاريخ الفلسفة ؟ هذه هى الـتـهـمة التى لا يفتأ نقاده يوجهونها اليه . ولكننا فى الواقع أبعد ما تكون عن باله . فهو لا يرجع للقديم لقدمه ولا يحاول بحث نصوصه وإحياء دراسته . وإنما يريد الوقوف على التجربة التى حركت هؤلاء المفكرين الأوائل ، والعودة إلى نبع الاندهاش الذى جعلهم يسألون لأول مرة ، كما جعل سؤالهم يشع ببريق أطفاه التفكير المنطقى اللاحق . صحيح أن بريق هذا السؤال قد خبا مع الزمن ، والمدى ما عاد يثير فينا الدهشة . ولكن هذا حدث تاريخى أو قدرى كامن فى تاريخ الميتافيزيقا نفسها أى فى تاريخ الفكر الغربى . وعليـنـا ألا نقبله أو نسلم به ، بل أن نحاول بحث التساؤل الأسمى عن معنى الوجود الذى يقيض نوره على الموجودات ، ولولاه ما أمكن أن تظهر نفسها ولا أن تراها عيوننا . ولا يخطر ببالنا أن نخلى هيدجر عن الإطار التقليدى الميتافيزيقا يعنى أنه يستخف بها أو يلغىها وينكرها . — وكيف له أن يفعل هذا وهى قدره وقدر الإنسان الغربى والإنسان الشرقى والغربى الذى شارك

فيها وأضاف إليها وارتبط بسيرها؟ انه لم ينقطع عن الحوار مع هذه الميتافيزيقا وإن حاول دائما أن يتجاوزها و « يقهرها » . وهو مقيد بترائها ولغتها ، وإن حاول أن يفادر أرضها ويتحرر من اغتها . ويكفى أن نطلع على تفسيراته العديدة لأعلام التراث من انكسمندر وهيراقليداس وبارمنيديز وأفلاطون وأرسطو إلى ديكارت وليبنتز وكانط وهيغل وشلينج ونيتشه الذي اعتبره نهاية الميتافيزيقا وطرف قوسها الذي امتد من أفلاطون اليه ! وإذا كان هناك من نقد بوجه إلى هذه التفسيرات فهو أنها تفرض على هؤلاء الأعلام جواً وجودياً وشعوراً بالحياة غريباً عليهم . فتفسير كانط مثلاً ابتداء من فكرة التناهي تفسير هيدجري بحث . لأن كانط — وهو فيلسوف القنوبر بأسمى وأجمل معاني هذه الكلمة — يقصد نهائية المعرفة البشرية وضرورة التزام العقل حداً يقف عنده . أما التناهي عند هيدجر فهو هاوية يتجمع فيها القلق والذنب والسقوط وإحساس الإنسان بموته المحتم . وما أبعد الفرق بين النهايتين ! وأما عن تفسيره للحقيقة (أو الأليثيا) عند الفلاسفة قبل سقراط بأنها الإضاءة أو الكشف فلا شك أنه تفسير فرضت عليه أفكار أفلاطونية محدثة جاءت متأخرة عن هؤلاء الفلاسفة أو بالأحرى هؤلاء المفكرين في الوجود . ربما قلت : ان كل تفسير لا يخلو باضرورة من جانب ذاتي أو تعسفي ، وهذا أمر بشري لا حيلة لنا فيه . هذا صحيح . غير أن المسألة في النهاية مسألة تقدير وميزات . فتفسيرات هيدجر ترجح فيها كفته دائماً بحيث يوشك تاريخ الفلسفة أن يصبح مرآة تنعكس عليها صورة شخص واحد هو هيدجر نفسه !.. أليس من الغريب أن يظلم التاريخ على يد

فلسفة تشيد بالقاريحية ؟

٨ — ونأتى إلى صعوبة هيدجر التى يثن منها الجميع فى كل مكان ا وهى مرتبطة إلى حد كبير بمشكلة اللغة التى يعبر بها عن فكرة الوجود. وهومتهم بأن لفته عصية على الفهم، وأن أسلوبه عجيب غير مألوف حتى لأبناء لفته، وأنه ينعت «جهازا» من المصطلحات التى لا تعرفها اللغة الفلسفية ولا تعرفها لفته نفسها، وينفوس إلى اشتقاقات منسية أو مشكوك فى أمرها ليستمد منها دعائم فلسفته — كل هذا أمر معروف يكاد أن يرتبط باسمه، بحيث أصبحت بعض تعبيراته مثار القنادر والسخرية ! ولن أحاول أن أعتذر عن الرجل، فلفته عسيرة ومعقدة حقا، وأسلوبه أسلوب شاعر ركيك إلى أقصى حد، وهو نفسه يعترف بفرابة لفته فى مواضع كثيرة من كتاباته (وكانه يذكرنا أيضا بتحسر كانط على أسلوبه المرهق إذا قورن بأسلوب هيوم المطبوع) ! ولكن جانبا كبيرا من هذه الصعوبة اللغوية يمكن التغلب عليه إذا عرفنا مفاتيح فكره — أو بالأحرى مفتاحه الوحيد — ! وتعودنا على مصطلحاته الجديدة . والواقع أن صعوبة الكبرى ان يحسها إلا من يحاولون ترجمته إلى لغة أخرى. فبعض كتاباته تستحيل تمام الاستعالة على المترجم، اللهم الا إذا فسر كل جملة بحاشية أكبر منها ! وكل من يقرأ ترجمة بعض أعماله الصغيرة فى الانجليزية أو الفرنسية لابد أن يقدر مدى الجهد الذى تكبده المترجم ليفكر معه أولا قبل أن يكتشف الكلمة المناسبة أو يبتكرها فى لفته ! ومع ذلك فسيصطدم حتما ببعض الكلمات والمصطلحات التى يقف أمامها حائرا، لأن الفكرة (٢ م — هيدجر)

نفسها مرتبطة بها أو مستمدة منها. وهنا لا يجد مناصا من تركها على ما هي عليه وأمره وأمر قرائه إلى الله !

بيد أن هذه المصاعب كلها لا يجب أن تثنيها عن قراءة هذا الفيلسوف والفكر منه فنحن لا نستطيع أن نتجاهل أثره الضخم على الفكر المعاصر في شتى مجالاته ، ولا تصفه الجاد « زمن المحنة » — كما يقول عنوان أحد الكتب الهامة التي صدرت عنه لكارل لوفيت (١) . ولعل صعوبة أن تكون راجعة إلى صعوبة « الموضوع » الذي يحاول الاقتراب منه ، وهو كما علمنا ليس موضوعا ولا يمكن أن يكون موضوعيا ! وأحسب أننا يجب أن نصدق ما يقوله من أنه لا يملك اللغة التي تصفه في التعبير عن الوجود ، بل إنه ليفتقد « النحو » أيضا ! وليس هذا مجرد اعتذار عن فقره في موهبة الكتابة . فهو يعمق التراث الفلسفي لكي يكشف عن « أساسه » الذي أهمل ونسى ، ويبين قصور هذا التراث وضرورة تعديده وتجاوزه. فلا عجب إذن أن يترك لغة هذا التراث ويتحرر منها خطوة خطوة ، وإن ظل بطبيعة الحال متيدا بها ، مضطرا إلى الحوار معها والمجور عليها بأسلحتها في نفس الوقت الذي يكون فيه لفقه الجديدة . يكفي دليلا على هذا أن تراجع مقدمة هذا الكتاب لترى كيف تغل عن مشكلة الذات والموضوع ، وكيف بدأ بفكرته عن « الآنية » أو « الوجود — هناك » مرحلة جديدة في فهم الإنسان ، وكيف أسقط مشكلة وجود العالم الخارجي بضربة واحدة — إذ أن الآنية بطبيعتها موجودة — في — العالم — وكيف أعاد النظر في مفاهيم

(١) هيدجر ، مفكر في زمن المحنة ، فرانكفورت ، ١٩٥٣ .

عديدة كالأنطولوجيا والقرانسندينس (العلو) والحقيقة ... الخ . وكيف لم يقف — منذ صدور كتابه الاساسى الوجود والزمان سنة ١٩٢٧ — عن البحث والسنى « على الطريق » سعيا لا يهدأ ولا تخبؤناره. ومثل هذا البحث والسنى المتصل لا بد أن يضايق الشارح الذى يريد أن يثبت على رأى أو موقف يريخه ! .

٩ — وربما زال جانب كبير من صعوبة هذا الفيلسوف لو حاولنا أن نفهم تفكيره « من الداخل » ولم نحاول أن نثبت على مسامير الشعارات الجاهزة والقضايا المحددة المربعة التى تملأ كتب تاريخ الفلسفة والأدب (حتى لعبدولى فى بعض الأحيان أشبه بمحلات العاديات والتجف التى تثبت رؤوس الحيوانات وجلودها على الحائط) ! عندئذ يمكن أن نجد فى قراءته متعة لا تقل عن المتعة التى نحسها فى صحبة كبار الفلاسفة ، ولعل لا أبالغ إذا قلت إنها تفوقها فى كثير من الأحيان . وما أسهل النقد — أو النقض ! — على من ينظر إلى مثل هذا الفكر من الخارج أو يحاول الاقتراب من عالمه بمفاهيم ثابتة تمود عليها . فلنجرب هذا التعاطف واللقاء مع هيدجر أو غيره من المفكرين والأدباء . ثم ننتقده بعد ذلك كما نشاء على أساس صحيح . وليس معنى التعاطف واللقاء أن نسبح فى بحره ونرتدى زيه ونتخذ موقفه وننظر بعينيه ، فهذا تكرار شاحب لا يليق إلا بالبيفاوات . بل معناه أن نتابعه على الطريق الشاق ، ونحقق حركته الفكرية فى تطورها وصيرورتها قبل إصدار الحكم عليها . هذا هو موقفى الذى لا أريد عنه . أما المتمجلون والغزمتون فهم وما يشاؤون !

ولاشك أننا أحرار بعد ذلك في الحكم عليه كما نشاء . وشتان ما بين
بعد وقبل ! فهنا يمكن أن نكون منصفين ، أو نتكلم عن علم ووعى لاعن
شهوة إلى الكلام ، أو ندخل طرفا في الحوار بعد أن هيأنا أنفسنا له . ولهذا
فإن هذا الكتاب لا يطمع إلا أن يكون تمهيدا متواضعا لتفكير هيدجر ،
مجرد محاولة أرجو أن تفريك بقراءته « وتجرجلك » إلى بحار نصوصه !
١٠ — وأخيرا فإن هذا « التمهيد » يقمى أن يضيف لبنة واحدة إلى

البناء الفلسفى الذى يرتفع بالجهد والاخلاص فى بلادنا العربية . وهو لهذا
يجب أن يسجل دينه وعرفانه للجهود الطيبة التى سبقته وعبدت له الطريق ،
ويود أن يشيد بالدراسات القيمة التى ظهرت عن هيدجر ، وفى مقدمتها دراسات
أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى (الزمان الوجودى ، والانسانية
والوجودية فى الفكر العربى ، ودراسات وجودية) ، وأستاذنا الدكتور عثمان
أمين فى كتابه (فى الفلسفة والشعر) والاساتذة الكاترة : زكريا ابراهيم
(الفلسفة الوجودية ، ودراسات فى الفلسفة المعاصرة ، فلسفة الفن فى الفكر
المعاصر) ويحيى هويدى (دراسات الفلسفة فى الحديثة والمعاصرة) ، ومحمود
رجب (فى رسالته التى لم تظهر بعد عن المنهج الظاهرياتى عند هسرل ، وترجمته
لمحاضرة هيدجر « ما الفلسفة » ؟ وفؤاد كامل (فى ترجمته لمحاضراته
المتافيزيقا وهيدرلين وماهية الشعر وترجمته القيمة لكتاب ريجيس جوايتيه
عن المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر) .

أما عن مشكلة الحقيقة فأود أن أنوه بفضل البحث الذى أصدره
الدكتور نظمى لوقا عن الحقيقة ، ورسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة

الحقيقة التي أعارني ترجمته الإنجليزية لها (إذ لم يكن الأصل العربي بين يديه) ١ وكانت خير عون لي طوال الفترة التي شغلت فيها بإعداد هذا الكتاب .

وأود أخيراً أن أسجل عرفاني بالترجمة الفرنسية « لماهية الحقيقة » وهي الترجمة التي قام بها الأستاذان فالتر بيميل وألفونس دي فيانس وساعدتني أكبر مساعدة على استجلاء الكثير من غوامض النص الأصلي . أما الكتاب الذي صحبني في رحلتي المصنفة مع نصوص هيدجر المختلفة ابتداء من الوجود والزمان وداني على الطريق في دروبه « المسدودة » فهو كتاب الأستاذ فالتر بيميل الذي ظهر عن هيدجر في سلسلة « روفوات » المعروفة وتفضلت الآنسة فاطمة مسعود بإرساله إليّ . والحق أن فضل هذا الكتاب على أكبر من كل شكر ومن كل تعبير .

عبد الغفار مكاوي

القاهرة في سبتمبر ١٩٧٥

١ - طريق الفكر

« ولد أرسطو ، تعب ، ومات » ...

هكذا بدأ هيدجر محاضراته التي كرسها لتفسير نص من نصوص المعلم الأول في كتاب الطبيعة (ولعلها أن تكون هي المحاضرة التي نشرها فيما بعد عن ماهية « الفيزيس » وتصورها) . هي عبارة شديدة البساطة بالغة الدلالة على طريقته في التفكير والحياة . ولا شك أنها خيبت آمال الطلاب الذين يتوقعون عادة من أمثال هذه المحاضرات أن تبدأ بمعلومات عن حياة الفيلسوف وتجاربه مع العصر والناس . ولكن ها هو ذا الأستاذ يصدمهم ويقدم لهم الرد الحاسم : إن حياة الفيلسوف هي فكره ، وتجربته على طريق الحياة هي تجربته على طريق الفكر ..

ولا شك عندي أن العبارة نفسها تصدق على هيدجر . فالفكر والحياة عنده شيء واحد . والإشكال الذي دفعه للسؤال عن الوجود والحقيقة هو نفس الإشكال الذي ملأ عليه حياته ، وصحبه خطوة خطوة على الطريق . ولهذا فإن دراسة هذه الخطوات التي قطعها في صبر ومشقة هي سبيلنا الأوحى إلى التعرف على تجربته مع الفكر والحياة .

أما الذين يحنون بالأمور الشخصية فلن أخيب أملهم تماما ، وسوجدون في آخر الكتاب لوحة موجزة تظم معالم حياته (يكفي الآن أن أقول لمن يهمهم الأمر أنه ولد سنة ١٨٨٩ في بلدة سكيرش بجنوب ألمانيا وأنه تزوج

سنة ١٩١٧ وأنجب ولدين هما يورج وهيرمان ، ودعى للتدريس بجامعة ماربورج فبقى فيها أخصب سنوات عمره بين ١٩٢٣ و ١٩٢٨^(١) ، وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين باول ناتورب — أحد أعلام الكاتبة الجديدة — الذى كان وراء دعوته لهذه الجامعة ، ثم شغل كرسى هسرل بجامعة فرايبورج فى هذه السنة الأخيرة ، واختير مديراً لها سنة ١٩٢٣ ، وألقى بهذه المناسبة خطاباً مشهوراً عن تأكيد الجامعة الألمانية لنفسها ، بعد الزلة السياسية الكبرى التى وقع فيها ضحية انخداعه بالفاشية . ولكنه لم يلبث أن تبين خطأه الرهيب — فتنازل عن منصبه فى العام التالى مباشرة ، وجاهد طوال عمره — عن قصد أو غير قصد — للتكفير عن هذه السقطة التى لم يغفرها له كثير من المفكرين الفرنسيين بوجه خاص ، ونسيان هذه الفلطة التى شبهها بعض الباحثين بفلطة أفلاطون عندما أحسن الظن بديونيزيوس حاكم سيراكوزة وابنه ، وأوشك أن يدفع حياته ثلاث مرات ثمناً لحاسته وعاطفته الملتهبة التى صورت له إمكان تحقيق دونه المثالية على أرض صقلية !

وحرمته قوات الاحتلال من التدريس ست سنوات امتدت من سنة ١٩٤٥ حتى ١٩٥١ ، وقام بعدة أسفار إلى بلاد مختلفة لإلقاء المحاضرات أو الندوات والمؤتمرات ، ولا يزال يعيش فى بيته الهادئ بمدينة فرايبورج أو كوخه الريفى فى توتناوبرج بين أحضان الغابة السوداء التى أحبها واستلهمها

(١) ونحن ندين لهذه الفترة المحصنة من حياة هيدجر بأهم أعماله وهو الوجود والزمان ، إلى جانب كانه ومشكلة اليعاقبة ، وما المتأخر ، وماهية السبب .

كثيراً من تأملاته وخيالاته .

حياة خالية من الأحداث الخارقة . وتجربة الفكر نفسه في صراعه مع الوجود والحقيقة هي الحدث الوحيد الذي يتخللها ويحدد ملامحها ويوضح تأثيرها — بل ثورتها — التي غيرت خريطة التفكير الفلسفي في القرن العشرين ، ومحاولاتها الدائبة لاستكشاف التراث الغربي والحوار المستمر معه والإنصات من جديد لنداء الوجود الذي انبعث من نصوص فلاسفة الإغريق ولا يزال يهيب بنا — في زمن المحنة الذي نعيش فيه — أن ننتبه اليه ولا ننساه ..

حياة وهبها صاحبها للعمل وحده ، فكان العمل هو الحياة . ولعلها أن تكون شبيهة من بعض الوجوه بحياة مواطنه العظيم كانت : ملل ورتابة لاحد لها من الخارج ، وثورة لاحد لها من الداخل . . . وسواء تلمسنا خيوطها الاولى في أول كتاب أهدي اليه وهو تلميذ صغير فكان أول ما شد إلتباهه لمسألة الوجود (ونقصد به كتاب الفيلسوف النمساوي فرانز برنتانو عن المعنى المتعدد للوجود عند أرسطو) أو في كتاب هسرل « البحوث المنطقية » الذي ظل يقرأه ويقرأه سنوات طويلة قبل أن يتعرف على صاحبه ويعمل معه ويلتحق فيه بصيص النور ، أو في رسالته الجامعية الثانية عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس » ، أو في محاولاته المبكرة لتفسير نصوص الفلاسفة اليونان — وبخاصة أفلاطون وأرسطو وهيراقليطس — واكتشافهم من خلال القراءة تأنية لما بين السطور ، والاستماع لما لم يقولوه من ثنايا أقوالهم ، والاقتراب منهم بغير أفكار أو معلومات مسبقة شأن كل منهج « ظاهرياتي » أصيل —

و من هنا نجد أن هذا التفسير لا يتفق مع
 (الوجود زمان) الذي يحدد في هذا
 العصر فبدأت عصر. جدياً، في هذا العصر فبدأت عصر. جدياً، في هذا العصر
 (موضوع الفكر ١٩٦٩) (١) لوفينا هذا الأمر نحن أنفسنا في هذا الفكر الذي لم يهدأ
 حركته ولا انقطع تدفقه ولا مال من رجوعه. ولشعرنا بالاشمئزاز الوحيد
 الذي القزم ونسار به بأقصى طاقته وجهوده «على الطريق» إليه دون أن
 يعبأ بالصعاب. كانت بالتفاني فكل هم أن يبقى على الطريق، ويصمد
 للسؤال ويشاركنا فيه — وهل نحن في النهاية إلا السائل والمستؤل ؟.

لكن الصفحات التالية تمهيداً لهذا الفكر، مصباحاً صغيراً يهدي إلى هذا
 الطريق. أما السير على الطريق نفسه فهو مسئولية يتحملها القارئ وحده،
 ولا بد أن يترك له أمر الحوار مع كل عمل من أعمال هذا الفكر على حدة.

* * *

خير ما نفعله إذن هو أن نتابع هيدجر على طريقته لكي نقدر بعد ذلك مدى
 أصالة فكره وتأثيره على الحياة الفلسفية والعلمية المعاصرة. ومن حسن الحظ
 أن الفيلسوف نفسه سيموفر علينا مشقة هذه الرحلة فقد نشر في سنة ١٩٦٣
 مقالا عنوانه « طريقى إلى الظاهريات » (الفينومينولوجيا) ضمنه بعد ذلك
 كتابه « حول موضوع الفكر ».

بدأت دراسته الجامعية في الفصل الدراسي الثموى بين سنتي ١٩٠٩

و ١٩١٠ في كلية اللاهوت من جامعة فرايبورج . وأتاحت له دراسة اللاهوت من الوقت والفراغ ما يسمح له بإشباع نهمة إلى الفلسفة التي كانت تشغل حميلا محدودا من تلك الدراسة . وكان من نصيب كتاب هسرل « بحوث منطقية » أن يجعل نفسه كالغريب الوحيد بين المجلدات اللاهوتية المكسدة على مكتبه في المعهد الديني الذي كان يعيش فيه ! كان الطالب الشاب قد عرف من بعض المجلات الفلسفية أن أثر فرائز برنتانو على أسلوب هسرل ومنهجه في التفكير . ولهذا بدأت محاولاته المتعشرة في فك طلاسم الفلسفة بقراءة رسالة هذا الفيلسوف اليميني عن « المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو » (١٨٦٢) . وأوحت إليه الرسالة بهذا السؤال الذي ظل يلح عليه منذ ١٩٠٧ : إذا كانت للموجود معاني عديدة ، فأيهما هو المعنى الأساسي ؟ ما هو معنى الموجود ؟ أهناك فارق بينه وبين الوجود ؟ وشاءت له الصدفة وهو في نهاية المرحلة الثانوية أن يطلع على كتاب « عن الوجود » ألفه « كارل بريج » الذي كان أستاذاً للمقائد - أو علم الأصول - بنفس الجامعة . كان الكتاب قد ظهر سنة ١٨٩٦ ومن حسن حظ الطالب الصغير أن وجد في نهايته نصوصا عديدة اختارها المؤلف من كتابات أرسطو وتوماس الأكويني واللاهوتي اليسوعي الإسباني سواريز (١٤٥٨ - ١٦١٧) ، إلى جانب المصطلحات والتصورات الأساسية في الأنطولوجيا (علم الوجود بما هو موجود) .

بدأت محاولات هيدجر لاستيعاب « البحوث المنطقية » والتماس الجواب عن المسائل التي أثارها في نفسه رسالة برنتانو السابقة . غير أن هذه المحاولات ضاعت سدى ، إذ اكتشف بعد ذلك أنها تنسكت السبيل الصحيح . وبقي

الكتاب صامتا لا يبوح بسرّه ، وإن ظال بأسره بجماله وسعّره .. ثم تغلّى
عن دراسة اللاهوت بعد أربعة فصول دراسية ، واختار أن يقف جهده
ووقته على الفلسفة . ولكن هذا لم يمنعه من مواصلة الاستماع إلى
محاضرات « بريج » الذى أيقظ فيه الاهتمام باللاهوت التأملى وشد
انتباهه بأسلوبه الحى فى التعليم . وكان العلم سمحا كريما ، فأذن له أن يصحبه
فى نزّهاته ، وسمع منه لأول مرة فى حياته عن تأثير شيلنج وهيجل على
اللاهوت التأملى تأثيراً يفوق مذاهب المدرسين فى العصر الوسيط . وهكذا
أتيح له يدجر — كما سيقول فيما بعد — أن يستوحى اللاهوت كثيراً من
أفكاره ، وبداله فى هذا المرحلة من حياته أن هيكل الميتافيزيقا يقوم على
التوتر بين الأنطولوجيا واللاهوت ..

غير أن مشاغله اللاهوتية سرعان ما توارت فى الظل أمام المحاضرات
التي كان يلقيها بالجامعة أحد أعلام المدرسة الكاثقية الجديدة فى منطقة بادن
جنوبى ألمانيا ، وهو هينريش ريكرت (١٨٣٦ — ١٩٣٦) . كانت مهمة
الفلسفة فى نظر الأستاذ الجليل هى البحث فى ملكة القيم الموضوعية
الخالدة ، وإبراز أشكال المعنى أو النماذج المعنوية التى تنبنى عليها
الحضارة ، وتؤلف ملكة وسطى بين عالم الواقع وعالم القيمة ، وبين
الفروق الدقيقة بين علوم الحضارة وعلوم الطبيعة . وكان لهذا الأستاذ
من الوفاء وطيبة القلب ما جعله يخصص بعض تمريناته العملية لدراسة فلسفة
تلميذه اميل لاسك (١٨٧٥ — ١٩١٥) الذى سقط فى الحرب العالمية الأولى ،
وترك وراءه كتابين هما « منطق الفلسفة ونظرية المقولات » دراسة عن مجال

سيطرة الشكل المنطقي « (١٩١١) ، و « نظرية الحكم » (١٩١٢) ،
وكلاهما بفبر عن جهوده في إعادة تأسيس الميتافيزيقا على نظريته عن « مقولات
المقولات » ، كما يشهد بتأثره الواضح ببحوث هسرل المنطقية التي ظلت
موصدة الأبواب في وجه هيدجر ! ودفعه هذا إلى إلى معاودة النظر في
البحوث المنطقية ، ولبث السؤال الأساسي يؤرقه : ما هو هذا المنهج الفكري
الذي يسمى نفسه بالظاهريات (الفينومينولوجيا) ؟ كان الجزء الأول من
البحوث المنطقية قد ظهر في سنة ١٩٠١ . وهو — كما يعلم القارئ — يدور
حول دحض النزعة النفسية في المنطق على أساس أن نظرية التفكير والمعرفة
لا يمكن أن تقوم على علم النفس ، وإلا انتهت إلى الشك والنسبية . أما
الجزء الثاني الذي ظهر في العام التالي فهو يتناول الوصف الخالص لأفعال
الوعي التي ينهض عليها بناء المعرفة . وقال هيدجر لنفسه : انها النزعة النفسية
مرة أخرى ! ولو كان الأمر غير ذلك ، فما الذي يدعو هسرل لوصف أفعال
الوعي والحديث عن تحديد أستاذة برنتانو للفروق المختلفة بين الظواهر
النفسية ؟ ثم ما هو هذا الوصف الظاهري لأفعال الوعي والشعور؟ ما الذي
يميز الظاهريات ، إن لم تكن منطقاً ولا علم نفس ؟ أهى حقاً نسق فكري
جديد ومنهج يستحق التقدير والاهتمام ؟ وكيف السبيل إلى تحقيق
هذا المنهج ؟

راحت دوامة الأسئلة تدور به في فراغ لا مخرج منه . بل لم يكن في
استطاعته في تلك السن المبكرة أن يصوغها بمثل هذا الوضوح . وجاءت سنة
١٩١٣ فأنقذته من التمرق . فقد بدأ هسرل في إصدار حولية الفلسفة والبحث

الظاهرياتي . وكان أول عدد عنها يضم كتابه الذي حدد ملامح فلسفته وبين طموحها وشمول منهجها ، ونقصد به كتابه « أفكار (لتأسيس) ظاهريات خالصة وفلسفة ظاهرياتية » .

أهو اتجاه جديد في الفلسفة الأوروبية؟ ما من أحد خطر على باله أن يشك في هذا . ولكن هل تنسخ الظاهريات كل ما سبقها من فلسفات — كما توحى بذلك بعض شروح صاحبها ومزاعمه ؟ أم هي بداية جديدة وتتويج لمحاولات ظلت كامنة في كثير من مذاهب الفكر الحديث والقديم ؟

لم يكن في مقدور أحد أن يقدم الجواب الحاسم على مثل هذه الأسئلة . ولكن الشيء الذي لا ريب فيه أن الظاهريات الخالصة أرادت لنفسها أن تكون فلسفة كلية أو بالأحرى علماً كلياً تقاسس عليه سائر العلوم ومناطق الوجود المادية والصورية . أضف إلى هذا أن هذه الظاهريات « الخالصة » أو « الترنسندنتالية » لا تقوم بغير الذاتية ، أي الذات الخالصة التي تصدر أحكام المعرفة والقيمة والفعل . وهذا كله يدل على أن الظاهريات قد أصلت « الذاتية الترنسندنتالية » وعممتها ، ووضعت نفسها بذلك في سياق الفلسفة الحديثة من حيث هي — كما سيقول هيدجر — ميتافيزيقا ذاتية . وهل من شك في هذا ما دامت الظاهريات لا تزال محتفظة بتجارب الوعي ، وإن كانت تحصر بحثها المنهجي في استخلاص بنية هذه التجارب والأفعال وبيان « موضوعية » الموضوعات التي تجرب فيها تجربة حية معاشة ؟

متى يمكن الأمر فإن « الأفكار » قد بددت كثيراً من ظلمات القلق والشك التي أحاطت « بالبحوث المنطقية » (التي ظهرت طبعها الثمانية

المنقحة في نفس السنة) ، كما ألفت أضواء جديدة على مقال هسرل المشهور « الفلسفة علماً دقيقاً »^(١) الذي كان قد ظهر في مجلة « لوجوس » الجديدة بين سنتي ١٩١٠ - ١٩١١ . وتوالت بعض ثمار المنهج الظاهرياتي الذي أثبت مدى خصوبته على مر الأيام ، وكشفت عن مدى تحرر المريدن والحوارين الذين راحوا يطبقون منهج « العلم » ويتخلصون من بعض جوانب فلسفته (وبخاصة في مرحلتها المتأخرة التي أوغلت في الذاتية الخالصة) واستقبل الناس بحث ماكس شيلر الذي ظهر في نفس السنة (١٩١٣) بحفاوة بالغة . وكان عنوان هذا البحث الهام الذي أسهم في تأسيس ما يوصف « بالأخلاق المادية » التي تعد الوجه المقابل لأخلاق كانت الصورية هو : « ظاهريات مشاعر التعاطف والحب والكرامية ، مع ملحق عن علة التسليم بوجود الأنا الغريبة » .

غير أن شوكة « البحوث المنطقية لم تكشف عن خزئه وإيلامه » ! فما هو ذا يعيد قراءتها من جديد ، ويكتشف أن القراءة وحدها لن تعينه على تحقيق هذا المنهج الذي يصف نفسه بالظاهرياتي . ولم يكن مفر من التعرف إلى العلم نفسه ومقابلته « بذمه ولحمه » في « معمله » الفلسفي الخاص ! وكان لحسن الحظ أيضاً دور في هذا اللقاء فقد حضر هسرل إلى جامعة فرايبورج لريكرت الذي قبل دعوة جامعة هيدلبرج لشغل الكرسي الذي خلا بوفاته ففدلبانند (مؤرخ الفلسفة الشهير وشريكه في تأسيس جناح المدرسة الكانتية الجديدة في الجنوب) . أخذ هيدجر يواظب على حضور تمرينات هسرل

(١) وقد نقله الدكتور محمود رجب إلى العربية وارجو أن يصدر عن قريب.

وتدريباته لتلاميذته على التعمود على « الرؤية » الظاهريات خطوة بخطوة . وكانت هذه الرؤية تتطلب منهم الانصراف عن كل المعارف الفلسفية التي حصلوها أو الحذر في استخدامها على أقل تقدير ، كما كانت تمنعهم من التصدي « لسلطة » كبار المفكرين أو الدخول في حوار معهم . وأفاد هيدجر من المران على هذه الرؤية أكبر فائدة . فقد وثقت ارتباطه بالفلاسفة الإغريق ، وأعانتته على تفسير كثير مما غمض عليه من نصوص أرسطو . وحفزته قربه من المعلم — وقد كان في ذلك الحين يقلم منه ويقوم في نفس الوقت بالتعليم — على تجربة محاولة جديدة لفهم أرسطو^(١) . ورجع إلى المبحث السادس من « البحوث المنطقية » فساعدته تمييز هيدجر بين العيان الحسى والعيان المقولاتى على رؤية مشكلته القديمة حول المعانى المتعددة للموجود في ضوء جديد . وراح يدرس هذا الكتاب ويتعمق درسه مع طلبته حتى لمع في ذهنه هذا الخاطر المهم الذى أخذ يدعمه بعد ذلك في بحوثه ومقالاته ومحاضراته : ان هذا الذى يظهر نفسه بنفسه وتحاول الظاهريات أن تصفه وصفا خالصاً من خلال أفعال الوعى والشعور قد فكر فيه أرسطو من قبل كما تناولته تجربة اليونان في النسكر والوجود على نحو أكثر أصالة ووصفوه « بالآليين » أو « لا تحجب » الموجود وتكشفه وتجليه بنفسه . فهذا « الظهور » الذى أعادت الفينومينولوجيا اكتشافه

(١) وقد ظهر أثر هذا الفهم الحسى الذى يبهت فكر الفيلسوف القديم ويجمعه حاضراً أيضاً في محاضرات هيدجر التى ألقاها بين سنتي ١٩٢٤ و ١٩٢٥ في ماربورج عن «أولة السفسطائي لأفلامون والكتاب السادس من الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو ويقوم التفسير فيها على « الآليين » أو « التكشف واللاتحجب » كما سيأتى بعد .

وجعلته الموقف الأساسي للفكر والوعي هو في حقيقة الأمر. أهم ما يميز الفكر اليوناني ، إن لم يكن أهم ما يميز الفلسفة نفسها . وما لبثت هذه الرؤية أن اتضعت أمام هيدجر. ولكنها ظلت مع ذلك تطوى معها السؤال الحير : ما الذي يحدد تجربة « الأشياء ذاتها » التي تدعو إليها الظاهريات ؟ أهو الوعي وموضوعيته ، أم هو وجود الوجود في لا تحجبه واحتجابه ، في ظهوره وخفائه ؟

هكذا توصل هيدجر إلى الصياغة المحدودة لسؤاله عن الوجود ، بعد أن انطلق من المشكلات التي أثارها في نفسه رسالة « برنتانو » السابقة ، وتعمق منهج هيرل الظاهرياتي — في مراحله الأولى بوجه خاص — واتجه به وجهة جديدة . بيد أن تحديد السؤال لا ينهي القضية بل يبدأها ! فقد أخذ يسير على الطريق الذي اعترف بأنه طال أكثر مما توقع^(١) . ولا عجب في هذا بعد أن أصبحت الفلسفة على يديه شيئاً مختلفاً عما يفهمه الناس عادة عنها ، وتحررت من الملل الأكاديمي الذي ران على صدرها ! لم تعد مهنة « لآكل العيش » تدرس في كليات مهنية وتقسم إلى مواد منهجية كالأخلاق والجمال والمنطق ونظرية المعرفة وما شابهها ، بل صارت فكراً ينبع من حقيقة وجودنا — في العالم ويفتش عن المعنى الكامن في كل ما هو موجود. أصبحت فكراً لا يسفى إلى غاية تحيط بها هالة غامضة كالعلم أو المعرفة ، لأن غايته الوحيدة هي السعى نفسه ، أي الحياة ذاتها . لقد عرف هيدجر وجود الإنسان بأنه وجود — للموت. وهذا صحيح من حيث أن الموت

(١) راجع لهيدجر ، حول موضوع الفكر ، ص ٨١ وما بعدها .

هو نهاية الحياة وقانونها المحتوم . ولكن الإنسان لا يحيا لأجل الموت ، بل لأنه كائن حي . وهو لا يفكر لكي يصل إلى نتيجة معينة ، بل لأنه بطبيعته كائن مفكر باحث عن المعنى^(١) . وتحولت مهمة معلم الفلسفة من تكديس الحقائق والنظريات والمعلومات إلى طرح قضايا وإشكالات يشتغل حولها الحوار . بعث كنوز الماضي ودبت فيها الحياة . . ولم يعد العلم يقسم « عن » أفلاطون ونظريته في المثل كأنها شيء مضت عليه ألفا سنة ، بل يناقش نصوصه خطوة خطوة بحيث تصبح مشكلة حاضرة حية يتصل بيننا وبينها الحوار .

ولعل الدرس الذي نستطيع أن نتعلمه من هذا الفيلسوف لن يخرج في نهاية الأمر عن هذه العبارة : الطريق هو كل شيء ، أما الهدف فلا شيء . فهل تصعبنى الآن على هذا الطريق ؟ ..



(١) هيدجر ، سكينه ، بفيلجن ، ص ١٥ و ١٦ .

السؤال عن الوجود

السؤال عن الوجود لا ينفصل في تفكير هيدجر عن السؤال عن الحقيقة. فهما الباعث لهذا الفكر، أو هما النغمة المزدوجة التي تطفئ على لحنه المزدفق وتبث فيه الحركة والحياة. ولا بد لنا منذ البداية من الإشارة إلى أن كلمة الحقيقة بمعناها التقليدي لا توضح دلالتها الأصلية التي يعنها هيدجر، وهي «الأليئين» بمفهومها اليوناني الذي يفيد التكشف أو اللاتحجب. ولهذا ينبغي علينا كما ذكرنا كلمة الحقيقة على الصفحات القادمة أن نتذكر معناها الأصلي الذي يعتمد عليه فيلسوفنا في عرضه المشكلة وتصوره لها. ويمكننا أن نعهد لهذا المعنى إذا قلنا أن كلمة «الأليئين» — التي نترجمها عادة بالحقيقة وترجمها هيدجر باللاتحجب — هي إحدى الكلمات الأساسية في لغة اليرنان وفهمهم للوجود^(١). فكل تعامل أو اتصال بالوجود لا يتم إلا إذا خرج هذا الوجود من تحجبه وتكشف وظهر بنفسه هذا اللاتحجب لا يضاف إلى الوجود أو لا يحمل عليه عن طريق الحكم، بل الأولى أن كل قول نعبّر به عن الوجود لا يكون ممكناً إلا إذا سبقه ظهور هذا الوجود نفسه (أو لا تحجبه) الذي يعد خاصية أساسية فيه. وهذا سوى أرسطو على سبيل المثال بين «الأليئين» (اللاتحجب) وبين الأون (الموجود) وأصبح الوجود في نظره هو الكائن الحاضر، بمعنى الوجود الذي يتمتع بنوع من الثبات، ويتصف بشكل

(١) يفسر هيدجر الكلمة اليونانية $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$ بأن الألفا هي حرف التنفى.

والفعل هو فعل التحجب وبهذا يكون الحق في مفهوم اليونان هو $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$ — محتجب أو المنكشف.

معين وحدود ثابتة . ومن ثم كانت « الفيزيس » عنده هي هذا الكائن الحاضر على الأصالة .

أما الإنسان فهو الذى يملك القدرة على إدراك الوجود على نحو ما يظهر . ويقبلى من ثنايا الاحتجاب ، وهو القادر على أن يجمعه فى وحدته عن طريق « اللوجوس » الذى يكشف عن هذه الوحدة (إذ أن اللوجوس من ناحية اشتقاق الفعل المشهور « ليجين » تعنى عنده التجميع) وهكذا نجد أن الإنسان — فى تفسير هيدجر للتجربة اليونانية — ليس هو مركز هذه التجربة ومحورها ، لأن الوجود اللامحتجب هو الذى يشغل هذا المركز ، ولهذا يستطيع الإنسان عن طريق اللوجوس أن يتجه إليه وينفتح عليه ومعنى هذا بطبيعة الحال أن نفهم الإنسان من جهة الحقيقة (أى اللاتحجب) لا أن نفهمها من جهة الإنسان .

السؤال إذن ذو شتين ، ومن حوله يدور تفكير هيدجر فى كل أعماله . وسنحاول أن نبين مدى ارتباط هذين الشقين أو هذين الجذرين الأساسيين لشجرة هذا الفكر . ولن ينسح المجال بطبيعة الحال لتتبع هذا السؤال فى كل ما كتبه هيدجر ، ولهذا سنقتصر على تناوله من خلال بعض أعماله التى تعد علامات واضحة على طريقته الطويل وبخاصة الوجود والزمان ، وماهية الحقيقة ، وهما أول ما يرد على الأنظار من مؤلفاته عند السؤال عن الحقيقة ، ثم نتناوله فى بعض محاولاته التى تتناوله من وجهة نظر معينة أو مجال محدد ، كما فى بحثه عن « الأصل فى العمل الفنى » ورسالته عن النزعة الإنسانية ، ومحاضراته عن « ماهية اللغة » وكتابه عن « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » .

وقد صرح هيدجر نفسه بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك فكره وحدد نقطه انطلاقه ، وكان ذلك ثمرة تأثره برسالة برتقانو وكتاب أستاذه بريج عن الوجود وبحوث هيرل المنطقية التي أشرنا إليها جميعاً من قبل . ولكن كيف انضم السؤال عن الحقيقة إلى السؤال عن الوجود ؟ كيف ائتلفا في نسق واحد ؟ كيف تطلب منه هذا أن يرجع إلى تجربة اليونان في الفكر والوجود ، وأن يتأمل مسار الميتافيزيقا منذ بدايتها إلى تصوراتها لها ، وأن يلح في كتاباته على « التغلب » على الميتافيزيقا أو تجاوزها وقهرها وتخطيها ؟ هذا هو ما نود أن نتحدث عنه الآن .

١ - السؤال عن الوجود في أفق الزمان :

من الصعب أن تتناول كتاب هيدجر المعروف « الوجود والزمان » (١٩٢٧) من كل جوانبه أو نحلل موضوعه وأقسامه بالتفصيل . فهذا الكتاب الذي بدأ عصرًا جديدًا في التفلسف وكان له أكبر الأثر على معظم التيارات الفلسفية في هذا القرن يحتاج منير شك إلى دراسة منفردة . ولهذا فسوف نكتفي بمقدمة قصيرة عنه ، نقتطع منها للحديث عن الآنية (وهي المصطلح المألوف المستخدم للتعبير عن كلمة هيدجر « الحاضرين »^(١)) أو الوجود الإنساني الذي يسكون دائماً على علاقة بالوجود العام ويتميز دون سائر المخلوقات بفهم هذا الوجود والسؤال عنه) باعتبارها وجوداً في — العالم ثم تتناول الموجودات^(٢) . (أي المقومات الأساسية للآنية) والزمكانية ،

(١) Dasein مصطلح مأخوذ من اللغة الألمانية ويعني الوجود . هناك .

(٢) Die Existenziale أي المقومات الأساسية في بناء الآنية التي يكشف عنها التحليل الوجودي مهتدياً بالسؤال الأساسي عن معنى الوجود .

لكي نختم حديثنا بالسؤال عن الحقيقة كما عبر عنه هيدجر في هذا الكتاب. ربما كان من قبيل الكلام المكرر أن نتحدث عن الأثر الضخم الذي أحدثه ظهور هذا الكتاب أو عن صموبته وتعقيد لغته وغرابة مصطلحاته التي أذهلت قراء هذا الجيل (ولا زالت تزعج الكثيرين منهم وتتخذ من بعضهم مناسبة للتندر والدعاية والتشهير)^(١) ! فتح الناس عيونهم فوجدوا أن عددا لا يستهان به من المشكلات الكلاسيكية في نظرية المعرفة قد قضي عليها بضربة واحدة ، وأن القضايا التي كانت تتناولها السكاتية الجديدة قد أصبحت ضحلة ، وأن تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه قد سلط عليه ضوء جديد ، وأن فلسفة الظاهريات التي احتلت ميدان السباق وشفلت الأذهان منذ ربع قرن اكتست ثوبا جديدا وتجلت في صورة أخرى ، بحيث تعذر على رائدها هسرل أن يتعرف عليها وأعلن رفضه الصريح لها وخيبة أمله في هذا الزى « الانثروبولوجي » الذي خلعه عليها أخاص تلاميذه والمعلم موهبة ! ولعل « المعلم » لم يكن قد تعلم بعد أن التلميذ ليس بالضرورة نسخة من الأستاذ ، ولا تابعا يمتثل لتعاليم السيد ، وأن الوفاء الحقيقي من المريد يقتضي منه التفوق فيما يتصل بأمور الفكر (لا بأمور الاخلاق بطبيعة الحال كما يتصور بعض الناس في بلادنا !) ولهذا كان الوجود والزمان بداية انقلاب جديد

(١) وهيدجر نفسه يعترف بهذا التعقيد وينسبه إلى صعوبة ادراك معنى الوجود أو التعبير عنه ، لا لنقص الكلمات فعسب بل لنقص التدو نفسه ، ولهذا فلا يصح أن نتوقع منه أن يصحح تروى عن الوجود ، ولهذا أيضاً ينصح القارىء بقارئة قسم من أقسام معاصرة بارمينيدز لأفلاطون أو من الفصل الرابع من الكتاب السابع من ميتافيزيقا أرسطو بفصل من فصول المؤرخ توكيد يدس ليرى كم احتل الأغبى من فلاسفتهم !

في التفكير الفلسفي ، ومفروق طريق سرعان ما تشعبت عنه مسالك وحروب جديدة . صحيح أنه ووجه بسوء الفهم المنتظر من كل عمل جاد ، ولكن لم يلبث أن ظهر تأثيره على ذلك الجول ، وتجاوز دائرة المشتغلين بالفلسفة في قاعات الدرس إلى دوائر العلماء الطبيعيين والأطباء والأدباء والشعراء حتى بلغ صده أو كاد إلى آذان رجل الشارع !

والواقع أن تهمة التعقيد والصعوبة التي لحقت بالكتاب من قبيل السمعة السيئة التي تلتصق بانسان لم نعرفه حق المعرفة ! صحيح أن مصطلحاته الجديدة لا يخفى عليها أثر النحت والصنعة والعناء وأن أسلوبه مرهق وبناءه لا يخلو من التصميم والمنهجية التي تقترب من المذهبية البعيدة عن الطلاقة والانطلاق ولكن أين العمل الفلسفي الذي يخلو من التنسيق والبناء ؟ وأين الفيلسوف الذي سمح لنا بالدخول إلى حليته قبل أن تزود من مخزن أسلحته بالدرع القوى والحراب والسهام التي تجعلنا أكفاء لمنازلته ؟ ليس الكتاب صعبا إذا أخذناه من ناحية لغته . فهي لغة واضحة لكل من يملك الصبر والاستعداد لسماع صوتها وليس الكتاب عسيرا إذا فهمنا مقصده الاساسي وهو السؤال عن الوجود ، ولكن الكتاب يصبح مضنيا شاقا إذا أغفلنا الارتباط الجوهرى بين الوجود والزمان أو نسينا أن الزمان هو الأفق ، الذي نطل منه على مسألة الوجود . صحيح أن الفلسفة القديمة والحديثة لم تخل من البحث في مشكلة الزمان (ويكفى أن نشير إلى مفهوم الزمان منذ أرسطو^(١) حتى « معطيات » برجسون و « الوعي الباطن بالزمان »

(١) وبخاصة في بحثه عن الزمان ، الطبيعة ، كتاب دلتا (Δ) ١٠ - ٢١٧ ، ب ٢٩ ،

لهسرل) ولكن مشكلة الوجود نفسها لم تكن — « على الرغم من كل الانطولوجيات — قد وضعت في موضعها الصحيح الذي ذكرناه ولا تم فحصها بمثل هذه الرؤية التاريخية العميقة .

* * *

أعلن هيدجر منذ بداية الكتاب أن تناول مسألة الوجود يقتضى مهمتين يقابلهما تقسيم الكتاب إلى قسمين: فأما القسم الأول فيتناول تفسير « الآنية » من جهة الزمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق « الترنسندنتالى » الذى ينظر منه إلى السؤال عن الوجود . وأما القسم الثانى فيشرح المعالم الرئيسية لما يسميه « التحطيم الفينومينولوجى » لتاريخ الأنطولوجيا على هدى من مشكلة الزمانية

ثم أعلن بعد ذلك أن القسم الأول سيتفرع إلى ثلاثة فصول: التحليل الأساسى للآنية ، والآنية والزمانية ، والزمان والوجود —^(١) وجدير بالذكر أن هيدجر لم يكتب هذا الفصل الثالث والأخير ، ولهذا بقى كتابه أشبه بتمثال ناقص أو شذرة لم تتم . ولعل هذا الجزء المنتقد كان سيكون من أهم أجزاء الكتاب ، بل لعله أهمها جميعاً . مهما يكن من شىء فإن الفيلسوف لم يتم كتابه واستعاض عن هذه المهمة بما قدمه بعد ذلك من بحوث ودراسات ومخاضات ، لعل من أبرزها كتابه عن كائنة ومشكلة الميتافيزيقا الذى يمثل الفصل الأول من الجزء الثانى الذى لم يضعه حتى اليوم (١) ومحاضراته

(١) الوجود والزمان ص ١٩ — هذا وقد سمعت محاضرة لهيدجر القاها فى الفصل الدراسى الصيفى لسنة ١٩٦٢ عن « الزمان والوجود » ، ولم يبلغ الى علمى حتى الآن أنها نشرت فى كتاب .

المعروفة « ما الميتافيزيقا »^(١) وكتابته المدخل إلى الميتافيزيقا .



يبدأ هيدجر أول صفحات كتابه بالسؤال عن معنى الوجود . وكان
حتمًا أن يكون هذا السؤال مثار الدهشة : فقيم السؤال اليوم عن الوجود
والفلاسفة منذ القدم لا يسألون إلا عنه : ١٩ وعلام قامت الانطولوجيا إلا
على أساس فكرة الوجود ، وعم بحث الميتافيزيقا في تاريخها الطويل إلا عن
معنى الوجود ؟

ان السؤال ليس جديدًا بالطبع . وهيدجر نفسه يعترف بهذا ويقدم
لكتابته بعض من أفلاطون من محاورة السفسطائي . ولا بد أن نقرأ معا
هذا النص ونقف عند تعليقه عليه ، لأنه سيكون نورًا يكشف لنا ظلمات
الكتاب ويهدينا في متاهاته . « لأن من الواضح أنكم تعرفون منذ عهد
طويل المعنى الذي تقصدونه عندما تستخدمون تعبير « الموجود » ، أما نحن
فقد اعتقنا حتمًا معنى أننا نفهمه ، ولكننا الآن حائرون في شأنه »^(٢) .
ويريد هيدجر بهذا النص أن يذكرنا بأن السؤال قديم قدم الميتافيزيقا
نفسها . وهو لا يعني معه أن يصلنا بالتراث بل يريد أن يهتدي هذا التراث
ويحملنا على التفكير فيه . أو بالأحرى على « تحطيمه » وخلقته وتصفيته مما تراكم
عليه من رواسب . هوته مقصده الأصلي أو حجته أو ألفت به في زوايا
النساق . وهو يعلق على النص فيسأل : أعتقدنا اليوم جواب على السؤال عما

(١) ترجمها الأستاذ فراد كامل وظهرت في طبعة جديدة عن دار الثقافة للطباعة والنشر ،
القاهرة ، ١٩٧٤ .

(٢) أفلاطون ، السفسطائي ١٢٤٤ .

نقصه حقا حين تستخدم كلمة « موجود » ؟ — كلا — ولهذا ينبغي أن نطرح السؤال عن معنى الوجود من جديد .. أنحس اليوم الحيرة والارتباك لأننا لا نفهم تعبير « الوجود » ؟ — كلا — ولهذا يتعين علينا قبل كل شيء أن نوقف الفهم لهذا السؤال. إن تناول السؤال عن معنى الوجود هو الفرض من هذا الكتاب ، وتفسير الزمان ، باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام ، هو الهدف المؤقت منه .

ولكن هل يمكننا أن نسأل عن الوجود ومعناه إن لم نسأل قبل ذلك عن طرح السؤال ونحلل مقومات وجوده ؟ إن الفيلسوف يضعنا منذ البداية في الموقف الذي ينبغي أن نضع أنفسنا فيه . فإذا كان لنا أن نطرح السؤال بصورة واضحة ونحققه عن بصيرة ، فإن هذا يقتضى منا أن نفسر طريقة النظر إلى الوجود ، ونشرح أسلوب إدراكه وفهم معناه ، ونمهد لاختيار الموجود النموذجي الذي يقوم بهذا وتبين الدخول الأصيل إليه . والنظر والفهم والتصور والاختيار كلها من أساليب السؤال ، ومن ثم فهي نفسها أحوال موجود محدد — هذا الموجود الذي هو نحن أنفسنا الذين نطرح السؤال . معنى هذا أن تناول السؤال عن الوجود ينصرف إلى الكشف عن الموجود الذي يسأل من جهة معناه : هذا الموجود الذي هو نحن أنفسنا والذي يملك إمكانية السؤال هو الذي سنصطلح على تسميته « بالآنية » . وهكذا يطلب السؤال الصريح الواضح عن معنى الوجود أن يسبقه تفسير مناسب لهذا الموجود الذي نصفه بالآنية من جهة وجوده .^(١)

(١) الوجود والزمان ، ص ٧ .

لا سبيل إذن إلى شرح السؤال عن الوجود إن لم نبدأ بتحليل السائل ،
أى الآنية . ولن نستطيع تناول السؤال كله تناولا موضوعيا حتى نمهده
بالبحث عن نوع وجود هذا الذى يضعه . على أنه ينبغى علينا منذ البداية
أن ننسى لحظة واحدة أن الأصل هو السؤال عن معنى الوجود ، وأن تحليل
« الوجودات » أو مقومات الآنية — وهى كما عرفنا الموجود البشرى الذى
ينفرد بطرح هذا السؤال — هو الطريق الأساسى والمعبر الوحيد اليه .
ولا يصح أن يفهم من كلامنا عن الطريق والمعبر أن هذا التحليل مجرد
تمهيد لموضوع الوجود أو أنه شيء إضافى يقع على هامشه . إذ أن السؤال
الأساسى يتطلب هذا التحليل لنوع وجود الموجود الذى اتفقنا على تسميته
بالآنية تمييزاً له عن غيره من الموجودات التى سيأتى الحديث عنها
(كالوجودات الحاضرة أمامنا أو التى تقع فى متناول أيدينا) . إن السائل
ينفرد عن غيره من الكائنات ، فلا يكفى أن نقول عنه إنه يكون وحسب ،
بل ينبغى أن ننتبه دائماً إلى أنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده^(١) . ولا
ينبغى أيضاً أن يقع فى وهمنا أن تحليل الآنية يتصل من قريب أو من بعيد
بما نعرفه من تأملات وتحليلات أنثروبولوجية ونفسية واجتماعية . فالهدف
الوحيد من هذا التحليل هو التعرف على ماهية ذلك الكائن النادر على
السؤال عن الوجود ، بل المتميز دون سائر الكائنات بفهم محدد للوجود.
يصف هيدجر السؤال عن معنى الوجود بأنه « أنطولوجيا أساسية »
ولا تريد هذه الأنطولوجيا الأساسية أن تقدم لنا تصوراً شاملاً عن الوجود

(١) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

بقدر ما تريد أن تحلل أسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه وتبين «البناءات» الرئيسية التي تكون مقومات وجوده أو بالأحرى «وجوداته». ووجود هذا السائل يفترق عن سائر الموجودات في كونه على علاقة دائمة مع نفسه. هذه القدرة على التعلق بذاته، وفهم إمكانيات وجوده — بل الإمساك بها — ! تعبر عن خاصية أساسية في تكوين هذا الوجود الذي يتميز «بالتواجد»^(١). والتواجد مصطلح ينطبق على الإنسان وحده. وتحديداته البنائية، أو وجوداته، تتميز تميزاً واضحاً عن تحديدات سائر الموجودات غير الإنسانية، إذ سنصف هذه التحديدات الأخيرة بأنها تحديدات مقولاتية. وينبغي أن ننبه إلى هذه التفرقة التي لم تفتن إليها الأنطولوجيا التقليدية. صحيح أن الموجودات غير الإنسانية توجد أيضاً أو تكون، ولكنها لا تتواجد، ولا تقدر على الدخول في علاقة مع نفسها.

ما هي إذن المهمة المزدوجة في تناول السؤال عن الوجود؟ إنها تقوم من ناحية على تحليل الآنية، ومن ناحية أخرى على ما يسميه هيدجر «تخطيم تاريخ الأنطولوجيا».

لنبدأ بالمهمة الأولى. نحن الذين نتواجد. ولهذا يؤثر الفيلسوف — كما قدمنا — أن يفتح لنا مصطلحاً يميزنا عن سائر الموجودات، وهو مصطلح الآنية ! وأخص خصائص وجودنا هي أننا نعيش ونتحرك دائماً من خلال فهم محدد للوجود. يبدو إذن أن من السهل علينا أن نقول شيئاً عن

(١) التواجد هي الكلمة التي اخترتها للتعبير عن مصطلح الـ *Existenz* الذي استخدمه هيدجر في هذا السياق. وسوف نرى أنه سيكون بطريقته الاشتقاقية على هذه الصورة *EK—sistenz* ليؤكد صفته الأساسية وهي تخرجه أو تخطيه لذاته وعلوه عليها نحو الوجود.

الآنية . غير أننا نتوهم هذا . فنحن في العادة لا نملك مقاومة الإغراء الذى يحملنا على أن نفهم أنفسنا من خلال الوجود الذى « لا نكونه » ، هذا الوجود الذى نتخذ منه على الدوام مسلكاً معيناً ونصفه بأنه « العالم » . هذا الوجود المختلف تمام الاختلاف عن « آينتنا » يفرينا بأن نتخذ منه نموذجاً لفهم، أن نتصور أنفسنا على غرارهِ . هكذا يعرف الإنسان ما يتعامل معه بأفضل مما يعرف نفسه ! وهذا يفرض علينا أن ننظر إلى الآنية في أقرب أحوالها وأكثرها حظاً من الألفة والتكرار ، أى في حياتها اليومية ، كما يحقق المطلب الفينومينولوجى الذى يحرم علينا أن نبدأ من مشروع مثالى، لكي نتمكن من رؤية الإنسان فى أسلوب حياته ووجوده المعتقد . ولكن ليس الهدف من هذه الرؤية أن يستغرقنا وصف هذا الأسلوب فى الحياة والوجود ، وإنما الهدف منه أن نوضح الأسس التى يقوم عليها ، أى « البناءات الماهوية » أو مقومات الوجود أو « الوجودات » .

ويبدو أن هيدجر يترسم هنا طريقاً دائرياً يشبه أن يكون عوداً على بدء... فهو يقرر أن تحليل الآنية مسألة مؤقتة ، الهدف منها أن تعيننا على تحديد السؤال الأساسى عن الوجود . فإذا تم هذا التحديد كان علينا عندئذ أن نرجع إلى تحليل الآنية فنعيدة مرة أخرى . وهذا هو الذى سنراه بالفعل فى القسم الثانى من الكتاب الذى يتناول الارتباط بين الآنية والزمانية تناولاً جديداً . وليس هذا من قبيل الصدفة ، لأن الأفق الذى نستطيع أن نفهم من خلاله وجود الآنية هو فى رأيه أفق الزمانية ، ولهذا كان من الطبيعى أن يعيد التفكير فى مشكلة الزمان . وقد كان المأمول من هذا التفكير أن

يمكننا من أن نفهم كذلك زمانية الوجود نفسه — غير أن هذا الجزء الهام هو الذى افترقه الناس ولم يستطع هيدجر أن يكتبه حتى اليوم !

ونصل الآن إلى المهمة الثانية التى يتطلبها تناولنا للسؤال عن الوجود .
ما الذى يقصده هيدجر من « تحطيم تاريخ الأنطولوجيا » ؟ — ها هو ذا يؤكد لنا أن الآنية نفسها تاريخية ، وإن هذا وحده هو الذى يجعلها تصور شيئاً كتاريخ العالم — لنستمع إلى ما يقول الفيلسوف فى هذا الصدد : إن الآنية — بأسلوبها الذى تتخذه فى الوجود وتبعاً لذلك أيضاً بفهمها الخاص للوجود — قد نشأت فى أحضان تفسير موروث للآنية . إنها تفهم نفسها دائماً من خلال هذا التفسير وفى ظل محيط معين . هذا الفهم هو الذى يفض إمكانية وجودها وينظمها . إن ماضيها الخاص — وهذا يعنى دائماً ماضى جيلها — لا يسير وراءها ولا يتبعها ، وإنما يسبقها فى كل حين^(١) .
قد يبدو هذا مناقضاً للموضوع الأصيل الذى فرغنا من صياغته : فتاريخية الآنية — والآنية العادية بوجه خاص — تغرى بالسقوط فى شباك التراث والامحاء فيه . وكما رأينا الآنية تميل إلى أن تفهم ذاتها على مثال الموجودات المختلفة عنها^(٢) ، كذلك نراها تميل فى فهمها للتاريخ إلى السقوط تحت رحمة التراث ، فتترك له زمامها ، تدع له أمر إختيار قراراتها الحاسمة ، دون أن تكلف نفسها مشقة استشراف هذا التراث واستشفاف وجودها التاريخى الخاص .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٠٠ .

(٢) فى الوجودات التى ليست هى ، كما سبق القول .

لا بد إذا من إزالة الحجب التي تراكت على التراث ففطته أو شوهته أو ألقته في مهاوى النسيان . ولا بد من الرجوع إلى منابعه الأصلية التي استمدت منها المفاهيم والمقولات الماثورة التي ظلت المذاهب المتوالية تتناقلها وتنحرف بها عن أصولها وعلمنا أن نضع المفاهيم في سياقها التاريخي بدلا من أن نأخذها مأخذ الحقائق الأبدية الثابتة التي نكتفي بقلبيها وتسليمها للأجيال اللاحقة .

التحطيم (أو التفسير) للتراث الأنطولوجي لا يعني أن نفني الماضي أو نقف منه موقفا سلبيا ، وإنما الهدف منه هو اكتشاف إمكانياته الإيجابية ، وإزالة الرواسب التي تراكت عليه بغية الوصول إلى التجارب الأساسية التي حددت مفاهيمه الأولية ، ومعرفة إن كان هذا التراث قد نظر حقا إلى مسألة الوجود من أفق الزمان^(٢) .

(١) ويرى هيدجز على ضرورة تحطيم التراث بأن السؤال عن الوجود لم يبا وضعه فحسب، وإنما غاب في ظلام النسيان، على الرغم من كل اهتمام الميتافيزيقا . وتاريخ الأنطولوجيا عند الإغريق هو أوضح دليل على هذا فقد عمدت عبر تاريخها الطويل وفي صورها وأشكالها المختلفة التي امتدت حتى العصر الحديث إلى فهم الوجود الإنساني والوجود بوجه عام من جهة « العالم »، وسقطت تحت رحمة التراث الذي أحالته إلى مسلمات لا موضع للجدال فيها أو إلى مجرد مادة يعاد تنظيمها (كما حدث على يد هيجل) وأصبحت هذه الأنطولوجيا المجتنة من جذورها مناهج تعليمية ثابتة في العصر الوسيط، واستعالت لسقا مؤلفاً من قطم متوارثة . وسارت هذه الأنطولوجيا اليونانية في ثوبها المترمت في العصر الوسيط من « الحجج ادلات الميتافيزيقية » (لسواريز) حتى وصلت إلى الميتافيزيقا والفلسفة الكاثية الترانسندنتالية في العصر الحديث لكي تحدد الأسس التي قام عليها منطق هيجل ، ومبهما تكن الأشكال المختلفة التي تحولت إليها المفاهيم الأنطولوجية الأساسية على أيدي المحدثين (ابتداءً من الأنا أف كمر لديكارت إلى الذات والأنا المطلنة والعقل والروح والشخص) فإن هذه المفاهيم التي تعبر عن مناطق متميزة من الوجود قد اغلقت السؤال عن الوجود ووقعت بذلك في نفس الخطأ الذي وقع فيه تاريخ الأنطولوجيا بسقوطه تحت رحمة التراث والاستسلام له .

أن تحطيم تاريخ الأنطولوجيا معناه في المقام الأول « كشف الفضاء »
 عن تاريخية تصوراته الأساسية ، لابل بعث الإحساس بمعنى التاريخية
 نفسها — على الرغم مما قد يكون في هذا التعبير من مفارقة . ومعناه أيضاً
 أن نكشف عما وقع في هذا التراث المستقر من إهمال للسؤال الاساسى عن
 الوجود، بحيث نصبح على وعى بتاريخ الأنطولوجيا ونتبين حدودها ونفهمها .
 والحق أن هيدجر لم يتوقف طول حياته عن القيام بهذه المهمة — و تفسيراته
 التى قدمها عن أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنتز وكانط وفيخته وشيلنج
 ونيشته والفلاسفة قبل سقراط بوجه خاص هى خير شاهد على هذا — وكلها
 تفسيرات محكمة جديرة بالاعجاب ، بفضل النظر عن مواقفنا المختلفة منها .
 ويؤكد هيدجر منذ البداية أن منهجه هو المنهج الفينومينولوجى (الظاهريانى) .
 لكننا نخطئ لو تصورنا أنه يأخذ ببساطة مفهوم هسرل للظاهريات كفلسفة
 « ترنسندنتالية » تصل فى مراحلها التكوينية الأخيرة إلى رد كل شئ إلى الأنا
 (الذات أو الوعى) الخالص (الذى يبقى ولو فى العالم كله) افالواقع أن هيدجر يحلل
 كلى الظاهرة والعلم اللتين يتألف منهما المصطلح اليونانى الأصل تحليلاً عميقاً^(١) ،
 ويبرر — مع عرفانه بفضل هسرل عليه — تنصله من الظاهريات فلسفة
 واتجاهها ، واستفادته منها منهجاً وطريقاً للكشف عن أشكال الوجود .
 إنه — إذا صح تفسيره لها — يجردها من طابعها المطلق من الزمان ويرجمها

(١) أى Phenomenon و Logos بفهميهما اليونانى ، فالأولى تدل على ما يظهر نفسه
 بنفسه ، والثانية تدل على ما يسمح بالرؤية ، أى ما يعلى المحتجب من خلال القول — أى
 ان الظاهريات ستصبح طريقنا يمهّد للبحث في وجود الوجود .

إلى السياق التاريخي ، بل إنه ليجعل منها أنطولوجيا^(١) تتجه في صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسها — أى إلى حقيقة الوجود ولهذا فإن مفهوم الظاهريات على حد قوله لن ينصب على « مائية » (أو موضوعية) موضوعات البحث الفلسفي بل على كیفيتها . وبهذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا^(٢) . أما من ناحية (الآنية) فستصبح الظاهريات تفسيراً^(٣) يبين خصائصها وبنيتها : « إن الفلسفة هي أنطولوجيا ظاهريّة كلية تبدأ نقطة انطلاقها من تفسير الآنية الذي ثبت — بوصفه تحليلاً لهذه الآنية — نهاية مسار كل سؤال فلسفي عند الأصل الذي صدر عنه وسوف يرتد إليه . »^(٤)

* * *

(١) وهذا هو التفسير الذي أخذ به الدكتور محمود رجب في رسالته القيمة عن المنهج الظاهرياتي عند هيرل (لم تنشر بعد) .

(٢) من « ما » .

(٣) الوجود والزمان ، ص ٢٧ و ٣٥ .

(٤) اوهيرمينوتيك Hermeneutik .

(٥) الوجود والزمان ، ص ٣٨ .

٢ - الانية وجود - في - العالم

لن نجد في حديث « الوجود والزمان » عن الانسان شيئاً من تلك الأوصاف التي ألفناها في غيره من الكتب الفلسفية التي تجعل منه وعياً أو ذاتاً أو شعوراً أو شخصاً أو أنا . ان هيدجر ينحت له الاصطلاح الذي ذكرناه واتفقنا على التعبير عنه في العربية بكلمة « الانية » .^(١) والواقع أن هذه الكلمة الأخيرة في منطوقها العربي أو أصلها الألماني تثير غير قليل من سوء الفهم . ولو تحريزنا الدقة لترجمناها « بالموجود - هناك » أي الكائن الملقى به في العالم، الموجود فيه دائماً بالقرب من الأشياء ومع غيره من الناس، المتميز عن سائر الكائنات بعلاقته بالوجود، واهتمامه بالسؤال عنه، وحماه مسئوليته على كفافه . والأمر هنا لا يقف بطبيعة الحال عند استبدال اسم باسم أو كلمة بكلمة ، وإنما ينطوي على تغيير أساسي في النظر والتصور والفكر بوجه عام .

(١) Dasein ومعناها في لغتها الأصلية هو الوجود أو الموجود، ولكن هيدجر يتصد بها معنى مزدوجاً : الموجود العيني الفرد الذي يكون دائماً على علاقة بالوجود ، و كينونة الوجود الانساني التي ينظر اليها من خلال ذلك الموجود العيني . والانية هي الترجمة التي اقترحها أستاذا الدكتور عبد الرحمن بدوي للكلمة الأصلية . وهي من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين ومعناها كما جاء في « تعريفات » الجرجاني وفي اصطلاحات الصوفية لا كمال الدين عبد الرزق الكاشي : « تحقق الوجود العيني من حيث رتبة ذاتية » . وهي تستعمل عادة في مقابل الماهية ، أي أنها مرادف مجرد الوجود في مقابل الماهية ، كما في نص لأبي البركات البغدادي : « وكذلك الوجود : يشعرون بآنيته ، وإن لم يشعروا بعاهيته » (الزمان الوجودي ، ص ٤ و ٥ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، ص ٧٢) .

(م ٤ - هيدجر)

ونسأل الآن . ما الوجود؟ فتواجهنا المسألة الكبرى، ونضطر للاعتراف بأننا لا نعرفه ! ومع هذا فإن من السهل علينا أن نفرق في الموجودات التي نعرفها بين موجود يدخل في علاقة مع نفسه ويقدر على تدميرها وبين موجود آخر عاجز عن هذه القدرة فالحجر يوجد أو يكون ، ولكنه لا يملك الدخول في علاقة مع نفسه . وقل مثل هذا عن الشجرة والبيت والكرسي وغيرها من الموجودات غير البشرية . أما الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي لا يقتصر على أن يوجد أو يكون ، وإنما يتعدى هذا إلى الدخول في علاقته مع ذاته ومع الذوات الأخرى التي يشترك معها في الوجود وتشاركه فيه ، ومع سائر الموجودات غير الانسانية . والنتيجة الهامة التي نستخلصها من هذا هي أن الإنسان لا يوجد فحسب وإنما « عليه أن يوجد » ، وأن يحمل مسئولية الوجود وأمائته ، ولهذا استحق أن ننعت له كلمة خاصة به هي كلمة « الآنية » التي قد لا ترضينا كل الرضا .. ولا يقنع في ظننا أننا قد عرفنا بهذا شيئا من الوجود . فنحن لم نزل على الطريق ، ولم نصل بعد إلا إلى معنى أولى عن وجود موجود ممين نصفه بالإنسان أو الآنية ، ونحاول تحديد معالمه التي تميزه عما عداه . هذا الوجود النوعي ليس وجودا بسيطا ، وإنما هو وجود في سبيل التحقق ينبئ على صاحبه أن يعرف بنيته ويتحمل مسئولية حتى يصل به إلى ما سنسميه بعد بالوجود الأصيل ، وينفذ بذلك من قشور الوجود الزائف الذي يحيا في الأغلب الأعم حياته اليومية مستغرقا فيه ..

هل ألفنا الآن هذا المصطلح الجديد؟ فلنتقدم خطوة أخرى لنواجه المزيد!

ولتذرع بالصبر أمام تكرار كلمتي الوجود والوجود !

· إن دخول « الآنية » في علاقة مع وجودها يميز هذا الوجود بأنه « تواجد »^(١) ... ولأن تحديد ماهية هذا الوجود الذي نسميه الآنية لا يمكن أن يتم عن طريق تقديم تحديد « لما » موضوعية ، بل تسكن ماهيته في أن عليه أن يوجد وجوده الخاص به ، لهذا اخترنا تعبير « الآنية » — باعتباره تعبيراً خالصاً عن الوجود — للدلالة على هذا الوجود^(٢) .

إن الشيء الذي يميزه هو أسلوبه النوعي في الوجود ، وهذا الأسلوب يمكن في قدرته على اختيار ذاته ، لا بل في الواجب الذي يحتم عليه اختيار ذاته . وتفاعسه عن هذا الاختيار أو ترده في القيام به هو نفسه نوع من الاختيار (وهي الفكرة التي أخذها المديد من فلاسفة الوجود ومن أهمهم سارتر) .. بهذا نضم أيدينا على لب التفرقة التي يقيمها هيدجر بين الأصالة والزيف ، بين الوجود الأصيل وغير الأصيل . إن الآنية تفهم ذاتها على الدوام من خلال تواجدها ، أي من خلال إمكانياتها الذاتية في أن تكون هي ذاتها أو لا تكون . هذه الامكانية إما أن تكون الآنية قد اختارتها بنفسها أو تكون قد أقحمت عليها أو نشأت في ظلها . ولهذا فإن الآنية نفسها هي التي تقر أسلوب تواجدها ، سواء في ذلك أكانت قد اختارته أو تفاعست

(١) Existenz أي أسلوب الوجود الذي يميز الآنية التي . تكون دائماً هناك ، خارج نفسها في العالم ، مع الآخرين ، وبالقرب من سائر الموجودات والأشياء (راجع المامش السابق ص ١٥) .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

عنه وضيعة من يدها^(١) . فقد يتم الاختيار على نحو يمكن الآنية من بلوغ ذاتها ، وتحقيق إمكانياتها ، وقد يتم على نحو آخر بحيث يملئ الاختيار عليها ، وتحيا كما يحيا « الناس » — حياة زائفة غير أصيلة .

قلنا إن تفرد الآنية أو مميزتها تكمن في أن وجودها يتجلى في « التواجد » بل يتحقق فيه . وسوف يصك الفيلسوف عملة جديدة توضح لنا هذه المزية التي يفرد بها الوجود الإنساني أو الآنية بمصطلح يمكن أن نعبر عنه بوجودي الخاص أو وجودي أنا^(٢) ، أي أن كل موجود يوجد على هذا النحو (الذي وصفناه بالتواجد) إنما يهتم قبل كل شيء بوجوده الخاص به لا بأي أسلوب آخر من أساليب الوجود بوجه عام . « ولما كانت الآنية بحسب ماهيتها هي إمكانيتها ، فإن هذا الوجود^(٣) في وجوده يمكنه أن يختار « نفسه » أن يكسبها أو يضيعها ، أو يمكنه بمعنى أدق ألا يكسبها أبداً ، أو يكسبها في الظاهر فقط . وهو لا يمكن أن يكون قد أضاع نفسه أو لم يكسبها بعد إلا لأنه بحسب ماهيته يمكن أن يكون بالنسبة لنفسه موجوداً أصيلاً أو متعلقاً بوجود الخاص به . ولهذا فإن حالي الوجود اللذين نصفهما بالأصالة وعدم الأصالة يقومان على تحديد الآنية بوجه عام من خلال « الوجود الخاص »^(٤) .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٢ .

(٢) في الأصل Jemeinigkeit .

(٣) أي الآنية .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢ .

ما معنى هذه الأصالة ؟ وكيف يكون الوجود غير أصيل ؟ ما الذى يجعل الآنية تنقضى معظم حياتها أو كل حياتها بعيدة عنه غارقة في الزيف كل يوم ؟ .

إن الآنية التى تحيا الحياة الأصيلة تختار الإمكانيات التى تبلغها ذاتها أو تضمها على الطريق إليها . أما الآنية التى تحيا حياة غير أصيلة فتتخلى عن هذه المسئولية وتترك لغيرها أن يملئ عليها إمكانياتها ، وتسمح « للمجهول » الذى نسميه « الناس » أو « الجمهور » أو « الرأى العام »^(١) أن يفرضها عليها أو يوقعها في شباك إغرائها : فالإنسان يلعب رياضة أو يتفرج على المباريات أو يدخل السينما أو يشاهد التليفزيون أو يدرس الحقوق أو الطب أو الهندسة أو يذهب إلى المصيف أو يتزوج من وسط معين أو ينتمى لحزب ما .. الخ لجرد أن الناس تفعل هذا كله .. إنها حياة التوسط ، والحياة اليومية التى تقيدها بأسارها وتسحرنا بسحرها حتى لنتوهم أنها هى الحياة .. من هذه الحياة المعتادة ، من هذا الأسلوب المألوف الذى تقابله فى الأغلب الأعم - لا بل نكونه نحن أنفسنا فى معظم أحوالنا أو فى كل أحوالنا - يبدأ هيدجر تحمله لوجود الآنية (وهو التحليل الذى لا يصح أن يغيب عن بالنا أبداً إنه معبر مؤقت إلى فهم معنى الوجود بوجه عام ..) ولا بد لنا أن نكشف من خلال تحليلنا لوجود هذه الآنية التى تحيا حياة التوسط المعتادة عن تلك البناءات التى تصدق على كل آنية أخرى ، سواء أكانت أصيلة أم غير أصيلة .

سيساعدنا هذا على التقدم خطوة أخرى بحيث نفهم هذه الآنية من جهة كونها وجوداً — في — العالم . بيد أن هذا الوجود — في — العالم ليس هو البناء الوحيد ، وإن يكن أهمها جميعاً . فالبناء معقد متشابك ، ومهمتنا أن نتبين وحدته وندرسه كظاهرة موحدة . وهي مهمة عسيرة بغير شك ، تفرض علينا أن نخطو ببطء ، بحيث نضع أيدينا على خيوط النسيج دون أن تضيق منا وحدته ..

يمضى هيدجر في شرح هذا « الوجود — في العالم » على ثلاث خطوات: ١ — بالسؤال عن معنى « العالم » في هذا التعبير ، ٢ — ثم بالسؤال عن الـ « من » أي عن الآنية في وجودها الوسط وحياتها اليومية من حيث أنها وجود — مع — الآخرين ووجود بذاته في نفس الوقت ، ٣ — وأخيراً بالسؤال عن معنى « الوجود »^(١) الذي يشمل البحث عن العناصر النهائية التي تتركب منها الآنية أو ما وصفناه من قبل « بالوجودات »^(٢) .

لا بد لنا قبل السؤال عن « طبيعة » — في — العالم « في أن نمهد له بشرح ما نتصده « بالوجود — في » بوجه عام . فقد تعودنا على فهم هذا الضرب الأخير من خلال وجود الأشياء على أنه نوع من « الاحتماء — في » . ولكن الآنية تختلف في وجودها — كما قدمنا — عن وجود الأشياء الحاضرة « أمامنا »^(٣) أو الأشياء التي تتخذ منها أدوات وتكون في متناول

(١) In — Sein أي الوجود في العالم من حيث اختلافه عن سائر الموجودات التي يحتويها العالم

(٢) Existentialien أو أحوال وجود الآنية التي تميزها عن الأشياء والأدوات .

(٣) Das Vorhandensein

أيدينا^(١) . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نتخذ من هذه الأشياء نموذجاً نفهم الآنية على غرارها . ولهذا ينبغي علينا أيضاً أن نفهم « الوجود - في » على نحو آخر .

إن « الوجود - في » هو أحد « الوجودات » التي قلنا إنها تتميز « الآنية » ، وهو يعنى حالة من الألف . فالشيء الذى آلفه هو الشيء الذى أكون بالقرب منه أو أترث عنده أو أقيم بجواره . وإذا كنا لا نستطيع أن ننظر إلى « الوجود - في » على أنه نوع من الاحتواء فى المكان ، فليس معنى هذا أن الآنية لا علاقة لها بالمكان ، بل معناه أن علاقتها به لا يمكن أن تفهم على غرار الأشياء المحتواة فى المكان . ولا يجب أن نتصور أيضاً أننا نستطيع أن نتوصل إلى هذا « الوجود فى » عن طريق المعرفة على اختلاف نظرياتها ، لأن الأمر فى الحقيقة على العكس من هذا - فنحن لا نتوصل أبداً إلى هذا الأسلوب النوعى الذى نطلق عليه اسم المعرفة إلا لأننا على الدوام فى حالة إلف بالموجود ، وهذا الإلف يتجلى فى صور شتى من الانشغال به والاهتمام بأمره .

بهذا يكون هيدجر قد غافلنا وقلب التصور السائد الذى درجنا عليه منذ القدم وجعلنا نعتقد أن المعرفة هى الأساس الأول لكل أسلوب نتخذه فى التعامل مع الموجود ! فنحن نقيم أولاً مع الموجود ، نتصرف فيه ونحتاج إليه ونهتم بأمره ونستخدمه فى شئون حياتنا . وهذا وحده هو الذى يجعلنا نتخطى كل هذه المواقف التى تتناولها فيها لى نبتعد قليلاً عنه وندخل معه فى

. Das Zuhandensein (١)

علاقة تأمل . هذا التأمل المعرفي ليس هو الأصل على كل حال . ومعنى هذا أيضاً أن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذي تقوم عليه . ولهذا فإن الصدارة والتفوق اللذين نميل إلى إعطاؤهما لفعل المعرفة الخالصة ليسا إلا وهما ينخدع به صاحب نظرية المعرفة نفسه . وليس معنى هذا مرة أخرى أن هيدجر يتغلب على تسميته نظرية المعرفة ، بل معناه أنه يرتد بسؤاله إلى الأساس الأصلي الذي تنبئ عليه حتى نتبين أن المعرفة الخالصة تستبعد التعامل المباشر مع الوجود . وإن هذه المعرفة نفسها ليست إلا ضرباً من الوجود — مع الأشياء — وأن يكن قد صرف نظره عن التعامل المعتاد مع الوجود . وليس من شك عندي في أن هيدجر قد استفاد في هذا من تأملات من — دي — بيران (الذي لم يشر إليه)^١ عن الجهد والمقاومة الإرادية التي تعيننا على الوصول إلى الوعي بالذات ، ومن أفكار « دلتاي » فيلسوف الحياة ومؤسس مناهج العلوم الإنسانية عن تجربتنا للواقع من خلال الإرادة و « الدافع » اللذين يقاومهما هذا الواقع ، وبحوث « ماكس شيلر » المتأخرة التي تأثر فيها بآراء « دلتاي » وعبر عن نظريته الإرادية عن الوجود والوعي والإنسان ، وأكد فيها أن وجود الموضوعات لا يعطى بصورة مباشرة إلا في علاقتها بالدافع والإرادة ، وإن الواقع لا يقدم لنا في الأصل من خلال الفكر والإدراك ، حتى لقد ذهب إلى حد القول بأن فعل المعرفة نفسه ليس هو فعل الحكم ، وإنما هو « علاقة بالوجود »^(٢) — وإن

(١) الوجود والزمان ، ٢٠٩ - ٢١٠ ويشير هيدجر بوجه خاص إلى محاضرة شيلر عن « أشكال المعرفة والتربية » (١٩٢٥) وإلى بحثه عن المعرفة والعمل المنشور ضمن مجموعة دراساته « أشكال المعرفة والمجتمع » (٢٠٢٦)

هيدجر يأخذ على هذه المحاولات جميعاً أنها تفتقر إلى التحليلات الأنطولوجية الضرورية عن معنى الوعي والواقع الوجود والعلاقة بينها .

مهما يكن من شيء فإن هذا كله يقودنا إلى صميم المشكلة القديمة التي حيرت الفلاسفة . كيف تخرج « الذات » من عالمها الباطن لكي تصل إلى « الموضوع » الموجود في الخارج ؟ يبدو أن هيدجر لا يحاول فك خيوط هذه العقدة الأزلية ، ولا يتردد في إزاحتها بضربة « قاضية » يعلن بها أن مشكلة وجود الواقع الخارجى وإثباته وعلاقة الذات به مشكلة زائفة لا تستحق عناء لحظة واحدة من التفكير ! لماذا ؟ لأن الآنية باعتبارها وجوداً — فى — العالم — موجودة دائماً فى الخارج ، أى فى العالم المألوف — نستمتع اليه وهو يقول : « ان الآنية — فى اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها — لا تحتاج لمغادرة مجالها الداخلى الذى نتصورها حبيسة فيه ^(١) ، وإنما هى دائماً بحسب طبيعة وجودها الأولية موجودة دائماً « فى الخارج » ، بالقرب من الموجود الذى تلتقى به فى عالم تم ! كتشافه بالفعل... ثم أن إدراك الشيء المعروف ليس بمثابة رجوع بالفريسة التى غنمناها من الإدراك الخارجى إلى « بيت » الوعي والشعور ، وإنما تظل الآنية العارفة — فى أفعال الإدراك والاحتفاظ بما تدركه والإبقاء عليه — دائماً فى الخارج بوصفها آنية ^(٢) . إنها إذا ليست بحاجة لما نسميه « بالعلو » — أو التخطى والتجاوز — إلى العالم ، لأنها على الدوام « بالخارج » مع الموجودات التى تصادفها فى

(١) كما فعل لينتز منلا فى نظريته عن الموندات أو الذرات الروحية الوحيدة التى لا نوافذ لها .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٢ .

هذا العالم ، كما أنها دائماً « بالداخل » باعتبارها وجوداً — في — العالم
يهمهم بالأشياء وينشغل بأمرها . والخلاصة أن المعرفة ليست هي التي تمكننا
من إقامة العلاقة التي تربطنا بالعالم ، بل إنها تفترض هذه العلاقة من قبل ،
بحيث لا تعدو أن تكون مجرد « تحول » لهذه العلاقة نفسها : « في فعل
المعرفة تسكتسب الآنية موقف وجود جديد من العالم الذي سبق اكتشافه
في الآنية » ، كما أن المعرفة لا تخلق علاقة « تبادل » بين الذات والعالم ،
ولا هذه العلاقة تنشأ من تأثير العالم على الذات . إن المعرفة حال من أحوال
الآنية يقوم على أساس الوجود — في — العالم^(١) . ولا جدال في أن هذا
أسلوب جديد في التفكير . وقد لا نكون مبالغين إذا استعرضنا لفة
« كانط » وقلنا إنها ثورة فكرية أذهلت بعض معاصري هيدجر وملأت
صدور البعض الآخر بالنشوة والحماس !

* * *

نحدثنا حتى الآن عن « الوجود — في العالم — » . ولن نفهم هذا
الاصطلاح الأساسي حتى نعرف ما هو « العالم » .. وطبيعي أن كل محاولة
للوصول إلى العالم بسرد الأشياء والكائنات الموجودة فيه محاولة مقضى
عليها بالفشل . فلن نجني من هذا إلا « رص » هذه الكائنات بجانب بعضها
البعض ، دون أن نبالغ من مفهوم العالم شيئاً ، وحتى لو أثبتنا مختلف المقولات
التي تستوعب الموجودات من بشر وأشياء طبيعية وأدوات وقيم ... إلخ
وحاولنا أن نعرف الأساس الطبيعي الذي تعتمد عليه وحددنا مفهوم الطبيعية

(١) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة وما بعدها .

قلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام : فالطبيعة نفسها موجود نلقاه في داخل العالم ويمكننا أن نكتشفه بمختلف الوسائل وعلى شتى المستويات^(١) .

ماذا نفعل إذا ؟

ان هيدجر بغير السؤال وبقلبه قلبا يبحث تصبح « عالمية » العالم من مكونات « الآنية » نفسها ، أى تصبح إحدى الوجودات المميزة لها : « ليس العالم » - من الناحية الأنطولوجية - تحديداً « للوجود » المختلف في ماهيته عن الآنية ، وإنما هو طابع مميز للآنية نفسها^(٢) .

ربما دار في خلدنا أن هيدجر يرد « العالم » إلى مجال الذات . ولكن كيف يستقيم هذا وهو يستبعد مفهوم الذاتية والذات كل الاستبعاد؟ ما السبيل إذا للتقرب من معنى « العالم » و « العالمية » ؟ السبيل واضحة . فقد تعلمنا من الفيلسوف أن نبدأ تحليلاتنا « للآنية » من حياتنا العادية أو حياة التوسط التي نعيشها كل يوم . بهذا يتضح لنا أن عالم الآنية هو العالم المحيط^(٣) بها ، وأن هذا « المحيط » هو أقرب عالم من الآنية . هكذا ينطلق البحث عن فكرة العالمية من هذا الطابع الوجودي المميز للوجود اليومي - في - العالم ، كما نصل إلى « عالمية » المحيط (أو ما يسميه هيدجر بالإحاطة) عن طريق التفسير الأنطولوجي للوجودات القريبة منافي داخل هذا المحيط^(٤) .

(١) الوجود والزمان ، ص ٦٣ .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٤ .

(٣) Die Umwelt - المحيط - وقد استبعدت كلمة البيئة لما تروحي به من دلالة جغرافية أو حضارية أو أنثروبولوجية أو نفسية ... الخ .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٦٦ .

سيقودنا هذا كله إلى تحليلات هيدجر المعروفة عن الأداة ، وهى من أروع ما قدمه « الوجود والزمان » وأبقاه . ولا شك أن القارى قد اطلع على بعض هذه التحليلات فيما اطلع عليه فى العربية من فصول ودراسات عن هيدجر . ويبقى علينا الآن أن نحدد معنى هذه التحليلات .

لا يعنى هيدجر بطبيعة الحال أن يوجه للناس نصائح تفيدهم فى التعامل مع الأشياء التى يستخدمونها فى حياتهم ، لأن هذا التعامل هو أقرب الأشياء منا و ألفة عندنا ؛ فنحن ننشأ فى هذا العالم وننمو ومعنا ينشأ التعامل مع أشياءه وينمو . ولا يعنى هيدجر كذلك بأن يلقى علينا درساً فى تغيير العالم باستخدام هذه الأشياء والأدوات ، ولا فى اغتراب الإنسان عن نفسه من خلال العمل وكيف يقضى على هذا الاغتراب . إن الهدف من التحليلات « الأدواتية » أن تبين لنا « المعرفة السابقة » التى تفترض فى كل إلف يتم بين الآنية والأداة (مع ملاحظة أن هذه المعرفة السابقة لا تصدر عن أية موقف معرفى نظرى وأن التعامل مع الأداة يتم من منظور قبلى خاص سابق على كل معرفة نظرية ، بل إن البدء من هذه المعرفة لن يمكننا من التوصل إلى طبيعة الأداة) .

لنضرب مثلاً بسيطاً . فلو رأيت أممى مطرقة وحاولت أن أصفها وصفاً نظرياً - كأن أصف حجمها وشكلها ولونها ووزنها والمادة التى صنعت منها ... إلخ - لما أدركت ماهية هذه المطرقة ولا عرفت شيئاً عن الوظيفة التى جعلت لها ، وهى أنها شئ يستخدم فى الطرق . ولن أدرك أبداً من خلال التأمل النظرى الخالص إن كانت هذه المطرقة خفيفة أو ثقيلة . مناسبة

للحمل أو غير مناسبة. إنما أدرك هذا من خلال التعامل معها واستخدامها. فكل أداة تصلح لشيء ما. وفي كل تعامل مع الأداة يخضع المرء لنوع هذه الصلاحية. ولهذا نرى هيدجر يصف الأسلوب النوعي الذي يميز وجود الأداة بأنه « الوجود في متناول اليد » — وإن راعك هذا التعبير أو فاجأك بفرايقه فتذكر أن الفيلسوف لا يزيد عن استخدام لفظ عويص للتعبير عن خبرة نحياها كل يوم !

إننا لا نبدأ بالنظر الخالص إلى الشيء « الحاضر » أمامنا ثم نضيف إليه قيا وخصائص معينة تجعل منه ما نسميه « بالوجود في متناول اليد ». ونحن لا نضع هذا الشيء — كما يتصور الرأي الشائع — في موضع الشيء المقدم (كما فعل ديكرت) ثم نلبس امتداده خصائص وصفات مختلفة، وإنما نتعامل معه دائما من خلال ما يسميه هيدجر بالتدبر أو التبصر^(١). فالشيء المائل في متناول أيدينا هو أقرب الأشياء في المحيط الذي نضطرب فيه، ونحن نرتب حياتنا من خلاله، ونستخدمه لتلبية حاجتنا، ونشغل به ونهتم بأمره.

لنقترب خطوة أخرى من الأداة. قلنا إنها دائما أداة تستخدم من أجل شيء أو غرض ما. والعمل الذي تستخدم له أداة كالمطرقة أو الفارة أو الإبرة أو الخذاء يحمل من ناحيته أيضا نوع وجود الأداة. فالخذاء الذي يتم إعداده يستخدم أداة للمشي، والساعة التي يتم صنعها تصلح لمعرفة الوقت : « والعمل الذي نلتقي به خصوصا في غضون التعامل المنشغل أو المهتم — أي ذلك الذي

• Die Umsicht (١)

يجرى إعداده — يجعل قابلية الاستخدام التي تتعلق به تعلقا أساسيا متضمنه للهدف من هذا الاستخدام. أما العمل الذي يصنع فلا يكون الا على اساس إستخدامه وعلى أساس « بسق الإحالة للموجود » الذي يكشف في هذا « الاستخدام »^(١) أضف إلى هذا أننا نستخدم في الإنتاج شيئا لا غنى عنه للعمل المنتج . فالعمل يحيل إلى المادة التي صنع منها ، وهذه تحيل إلى الطبيعة مصدر كل مادة خام ، كالحديد والخشب والحجارة والحيوانات . وهكذا نكتشف الطبيعة حين نستخدم الأداة (الابرة ، المطرقة ، المسمار . الخ) كما أن الإنتاج لا ينفصل ممن يستخدمونه (كالزبائن مثلا) ولا عن الذين يقومون به (كالعمال و الصناع) .

ولكن ما شأن هذا التحليل للأداة بسؤالنا السابق عن « عالمية » العالم ، أى عما يجعل العالم عالما ؟

يوضح هيدجر إجابته على هذا السؤال ببعض الأمثلة التي تبدو معها الأداة وكأنها تغلت عن طابعها الأداة . فعندما تصبح الأداة غير صالحة للاستعمال (فتلفت إنتباها) وعندما تفقد (فنشمر بالحاجة الملحة اليها) أو نجدها ملقاة في طريقنا (فتفرض نفسها علينا) يتبين لنا بوضوح أن « الاحالة » هي الطابع المميز لها . وعندما تتمطل الإحالة (من أجل كذا ..) — كأن أفتش عن مطرقة لدق مسمار فلا أعر عليها — يشتد وضوح هذه الاحالة من حيث هي كذلك . هنالك يظهر النسق الأداة المترابط ، لا بوصفه شيئا لم يشاهد من قبل ، بل بوصفه كلاً تمت رؤيته دائما بشكل مسبق أثناء التبصر أو

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٠ .

التدبر . ومع هذا الكل يعلن العالم عن نفسه «^(١)» . وهو لن يعلن عن نفسه ولن يتضح الا إذا كان قبل ذلك قد انفتح أو تفتح .

هل تجد مشتقة في هذا الكلام ؟ إن سيدجر يخفف وطأته بضرب مثال جديد وهو يقدم لنا في هذا المثال تحليلاً لأداة معينة هي العلاقة «^(٢)» (كلمات المرور أو مؤشرات الطرق أو الأعلام .. الخ) وأهم ما يميز العلاقة هو أنها توضح النسق الكلي للأداة توضحاً تاماً . (علامة المرور مثلاً توضح النسق الكلي الذي يربط سلوك المارة وراكبي السيارات وعساكر المرور .. الخ.) فإن كانت الأداة المادية (كالقلم مثلاً) غير ملفتة للأنظار، نتيجة إنصراف الكاتب مثلاً إلى الفرض الذي يستخدم القلم من أجله لا إلى طبيعة هذا القلم كأداة ، فإن «أداة العلامة» على العكس من ذلك تشد الانتباه إلى طابع الاحالة الذي توضحه أشد التوضيح . إن العلامات المحددة تحليل إلى «العالم المحيط» الذي تنتمي إليه وتيسر الانفتاح عليه . وأهم خاصية تحدد الأداة هي صلاحيتها أو قابليتها للاستخدام . والعلامة تجسد هذا الاستخدام بتوضيح السياق (أو النسق الكلي المترابط) الذي توجد فيه العلامة ، بل إنها تزيد على هذا فتوضح العالم المحيط الذي يوجد به النسق أو السياق الأداتي المترابط .^(٣) هل عرفنا الآن ما هو العالم ؟ هل توصلنا إلى الطابع النوعي الذي يميزه ؟ حين نحدد الأداة عن طريق الإحالة فإنما نريد بهذا أن نعين الحالة التي استقرت

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٥ .

(٢) Das Zeichen .

(٣) Der Zeugzusammenhang .

عليها، الغرض الذى جعلت له. ونحن لا ننظر الى «الموجود فى متناول اليد» إلا من جهة هذه الحالة التى جعل لها ودخالت. فى صميم تركيبه. فليست هناك أداة قائمة بفردها، مستقلة بذاتها. إنها موجودة على الدوام فى اطار نسق أو سياق أداتى كلى ويكفى أن ننظر إلى الأداة فى شمولها لنعرف لأى شىء جعلت، وعلى أى وضع استقرت (مثال ذلك : الآلة — الورشة) وهذا بدوره يحيلنا إلى الآنية، لأن حال الأداة يعبر عما نريده لها الآنية أو نريد بها. أى أن الغرض الذى جعلت له الأداة أصلاً هو إرادة الآنية بها^(١).

هذه التحليلات المسيرة تكشف عن المعرفة المسبقة التى يتحتم على الآنية أن تلم بها قبل أن تتعرف على شىء يتصف بصفة الأداة. أى اننا هنا بإزاء تحليل يكشف عن شىء « قبلى » داخل فى تركيب الآنية. بيد انه ليس نوعاً من المعرفة القبلىة التى نجدها عند الفيلسوف مثل كانت — إذ لا تركيب هنا ولا تأليف — بل هو « قبلى » يقوم عليه التعامل المباشر مع الأشياء. فلا بد أن يكون « العالم » قد انفتح لنا أو تفتحنا عليه قبل أن نلتقى فى داخله بشىء كهذا الذى نسميه الأداة.. وإذا فإن هيدجر لا يركب شيئاً ولا يؤلف معرفة على طريقة المثاليين، وإنما ينطلق من الظاهرة العينية نفسها ويكشف كل ما يتصل بها مما يتيح للإنسان أن يتعامل مع الأداة. وكل الإشارات والإحالات التى تتحرك فيها الآنية تفترض أنها قد ألقت

(١) الوجود والزمان، ص ٨٤. وقد حاولت فى هذه الفقرة أن أعبر عما يريد هيدجر بأسلوب مبسط. ومن شاء أن يطلع على الصيغة الأصلية المفصلة فليرجع إلى الصفحة المذكورة.

بنفسها في إمكانيات أو مشروطات محددة تمكنها من الالتقاء بالموجود في صورة محددة . ومن ثم فإن « بناء ذلك الذي تحول الآنية نفسها عليه هو الذي يكون عالمية العالم »^(١) . عالمية العالم هي التي تمكن الآنية من تجربة موجود من نوع الأداة . والعالم نفسه أسلوب محدد في الفهم ، هو أحد الوجوات الأساسية التي تحدد ماهية الآنية وتتيح لها أن تلتقي بالموجود القائم في محيطها فتتعرف على جوانبه الأداة وتألفه وتنشغل به وتعامل معه ، لأن المسألة في النهاية أبعد ما تكون عن المعرفة الخالصة أو النظر المحض .

هنا يتضح لنا ما سبق أن أكدناه من أن الوجود — في — العالم لا يمكن أن يكون مجرد موجود بين سائر الموجودات ، وإنما يتميز قبل كل شيء بما لديه من قدرة على تفهم العالم تمكنه — أو بالأحرى تمكن الآنية — من الانفتاح على الموجود كالتيسر للموجود أن يكون في متناول الآنية . وليس هذا من قبيل إخفاء الذاتية على مفهوم العالم ، وإنما هو نتيجة مترتبة على الحقيقة الموضوعية التي تقول إن العالم نفسه — أو بالأحرى فهم العالم — من المكونات الرئيسية للآنية . وهيدجر يؤكد هذا حين يفرق بفرقة واضحة — في تحليلات لا يتسع المجال للخوض فيها — بين « فهم العالم » وبين تحديد ديكارت للعالم بأنه « شيء محدد » ، وهو تحديد يمكن في رأيه أن يرد إلى الأنطولوجيا القديمة .

(١) الوجود والزمان ، ص ٨٦ .

إذا كان هيدجر يرفض مفهوم الشيء الممتد ، فما هو رأيه في مكانية العالم ؟ وما هو المعنى المكاني « الوجود في متناول اليد » ؟ انه القرب ؟ ولا يصح أن نفهم القرب فهما ديكرتيا على أساس البعد الهندسي القابل للقياس ، فهذا الفهم لا قيمة له في تعاملنا اليومي مع الأداة تعاملا يقوم على الالتئغال والاهتمام الذي يحدد الاتجاه الذي نبلغ فيه الأداة أو تبلغ اليها .

والأداة لا توجد في مكان مجرد ، متجانس ، مستو ، لأن لها موصفا محددا بها . فمن طبيعتها أن تقوم في مثل هذا الموضع أو المحل المحدد ، لكي تكون بعد ذلك « تحت التصرف » . وهذا الموضع هو الذي يتمتع لنا أن نرى وجه الاستخدام الذي تصلح له . ومن ترتيب المواضع المختلفة بالنسبة لأداة معينة يتكون ما وصفناه « بكلية الأداة » . والمهم أن هذه المواضع لا يمكن تبديلها كيفما اتفق ، لأن كل موضع منها متوقف على وجود الأداة التي تكون هي الأداة المحددة التي نحتاج إليها في القيام بنشاط محدد . فالموضع إذا هو موضع أداة تنتمى إليه وتجد فيه المكان الملائم لها .

وترتيب موضع معين لأداة معينة لا بد تسبقه معرفة بالنطاق أو المنطقة المحيطة^(١) . هذه المنطقة هي التي تكفل وحدة السياق الارتباطي للأداة وتضمن كليتها ، أي التنوع المنتظم للمواضع . « ولا بد أولا من اكتشاف شيء كالنطاق أو المنطقة المحيطة إذا أريد ليعين المواضع أن يكون سبيلا لقيام كلية الأداة الخاضعة للتدبر والتصرف »^(٢) .

(١) Die Gegend

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٠٣ .

ونجمل القول أننا لا نعطي مواضع متعددة ثلاثية الأبعاد يمكن بعد ذلك أن « نملأها » بالأشياء ، إذ الواقع أننا نصل إلى المكان من خلال المنطقة المحيطة التي يتم في داخلها كل تنوع في الأدوات . فالعالم المحيط بنا هو الذي يمدنا بالمكان على شكل تنظيم للمواضع التي تتخذ اتجاهها المحدد من خلال ما نفعله ونهيء له حياتنا .

إذا كان الأمر هكذا مع مكانية « الوجود في متناول اليد » ، فما هو الشأن مع مكانية الآنية نفسها؟ إنها تتجلى في « الغاء الأبعاد »^(١) والاتجاه . وينبغي أن ننفي عن « الغاء الأبعاد » كل تصور سكوني لفهمه فهما نشيطا فعلا . فالآنية تقرب الوجود منها لكي تلتقي به . وإلغاء الأبعاد هو الذي يمكننا من اكتشاف البعد والمسافة ، لا العكس ، لأنه فعل تحققة الآنية ، بل هو في الحقيقة تحديد وجودي لها ، في حين أن البعد (أى المسافة الفاصلة بين الأشياء) تحديد مقولاتي . والآنية عندما تلتفى الأبعاد إنما تحاول أن تجعل احتياجاتها في متناول يدها . وغنى عن الذكر أن إلغاء الأبعاد من أم الملامح التي تميز عصرنا وحضارتنا . (وسائل المواصلات التي تزداد سرعة ، نقل الأنباء ، أجهزة الإذاعة والبث ... إلخ) سوف يتعمق هيدجر هذه المسألة في كتاباته المتأخرة ، وبالأخص في محاضراته عن التقنية .

* * *

بدأ هيدجر تحليله للوجود — في — العالم بالبحث في ماهية الأداة لكي

• Ent — fernung (١)

ببعت أن الآنية مستفرقة دائماً في عالمها . ولكنني لم يكن لي توقف عند هذا الحد . كان عليه أن يلقى نظرة أشمل على مختلف الأبنية التي تتركب منها الآنية ، فبين لنا ما يصفه بالآنية^(١) والوجود المشترك^(٢) ، وكلاهما في أصل الوجود — ق — العالم الذي تحدثنا عنه من قبل . وإذا كنا قد خرجنا من التحليل السابق بأننا لم نعط « أنا » مجردة تكون علينا بعد ذلك أن نوجد لها عالمها كما يكون عليها أن « تلو » إلى هذا العالم ، فإننا سنرى الآن أنه ليست هناك أنا متعزلة بتحتم علينا بعد ذلك أن نحطم أسوار عزائتها ونميرها إلى الآخرين . لقد كان « الآخر » متضمنا في التحليل الذي قدمناه من « العالم المحيط » و « كلية الأداة » . فالشيء الذي يتم إنتاجه إنما ينتج للآخرين . (الحذاء لمن يلبسه ، والثوب لمن يرتديه ، والمطرقة لمن يستخدمها ، والكتاب لمن يقرأه ، والحقل لمن يحرثه ويزرعه ... إلخ) . والأداة وجدت بطبيعتها لكي يستعملها الآخرون ، كما يساهم الآخرون أيضا في إيجادها . إنهم كذلك معنا .. هناك . ليسوا أغرابا عنا ، بل نحن نعيش معهم في وجود مشترك ، ولا نميز أنفسنا عنهم .. إن عالم الآنية عالم مشترك ، هو عالم « المعية » والوجود — مع . و « الوجود — في » هو صميمه وجود — مع — الآخرين . ووجود الآخرين في ذاته داخل العالم هو كذلك وجود — مع — الآنية ..

ولكن عبارة « الآنية هي وجود — مع » تحتاج إلى شيء من الإيضاح .

• Selbstsein (١)

• Mitdasein (2)

فليس معناها أن هناك من الناحية الفعلية والواقعية أناسا آخرين يمكنني أن أبرهن على وجودهم في البيئة المحيطة بي ، بل معناه أتي على الدوام منتفج على الآخرين ، وأتي بصورة مسبقة مع الآخرين . وحتى لو عزت نفسي عنهم واعتصمت بوجدتي ، فلن يسنى أن أفعل هذا إلا لأن وجودي بطبيعته وجود مشترك أو وجود - مع . والإنسان الذي يتجنب الاختلاط بغيره من الناس إنما يثبت بهذا الفعل نفسه أن الغير حاضر بوصفه ذلك الذي يتجنبه !

وصفتنا التعامل مع الأداة بأنه انشغال أو اهتمام^(١) ، والآن نصف للتعامل مع الآخرين بأنه « رعاية »^(٢) . ويجب أن نفهم هذه الكلمة الأخيرة بأوسع معانيها الوجودية ، بحيث تشمل كل أساليب الوجود - مع - الآخرين ، من الحب والتضحية إلى علم الاكتراث والاحتقار (وإن كان هذا الأسلوب الأخير بطبيعة الحال أخس وجوه الرعاية وأدنى حالاتها السلبية) ! وللرعاية الإيجابية تقع إحداها على طرفي نقيض من الأخرى : فهناك الرعاية « المقتحمة » - إن جاز هذا التعبير - التي نجعلنا نجرد الآخر من كل أعبائه ، بحيث يصبح عرضة للارتكان المطلق علينا كما تعرضنا للسيطرة عليه والتحكم المطلق فيه . وهناك الرعاية الواهة - إن صح هذا التعبير أيضا - التي نجعلنا نبادل الرعاية بالرعاية . وزد « بهم » إلى صاحبه لكي يحمله بنفسه ويعرر نفسه بنفسه . والرؤية أو النظر المتعلق

(١) اهتمام Besorgen :

(٢) رعاية Fürsorge ومن الصعب إيجاد كلمتين متقاربتين مظهرتا في اللغة العربية .

بالرعاية هو الاعتبار والتسامح ..

بقى أن نسأل عن « المن » المقصود في تعبير الوجود مع الآخرين . وقد عرفنا مما سبق أن هيدجر يبدأ تخيلاته من أسلوب الوجود والحياة اليومية التي تحياها الآنية . ولهذا فليس غريباً أن يكون « من » المقصود بالوجود اليومي مع الآخرين هو « الناس » أو « الجمهور » أو « المرء » أو « الشخص المجهول »^(١) ، أى ما وصفناه من قبل بالتوسط . لنستمع إلى ما يقوله هيدجر عنه : ان « الناس » تهتم في وجودها أساساً بهذا التوسط . ولهذا يضعون أنفسهم من الناحية الفعلية في « توسط » ما يليق وما لا يليق ، وما يمكن أن يقره المرء أو لا يقره ، وما يصفه بالنجاح أو ما يأباه عليه . وموقف هذا التوسط مما يصح المخاطرة به أو لا يصح هو موقف الرقابة على كل استثناء . إن كل تفوق يسحق في صمت وبغير ضجيج ... هذا الهم الذي يؤرق « التوسط » يكشف من جديد عن نزعة أساسية لدى الآنية ، يمكن أن نسميها تسوية جميع إمكانيات الوجود^(٢) فحياء التوسط أو الحياء العامة تلغى كل الفروق وتقضى على كل أصالة وتنزع عن الآنية كل قدرة على تحمل المسئولية والاستقلال بالرأى واتخاذ القرار ، أى تحرمها من أن تكون هي ذاتها وتعمل عليها أسلوب وجودها .

الناس يحملون عنا عبء وجودها ، ويحسون القرارات نيابة عنا . وهنا يتم نوع عجيب من « التفطية » أو « التفكير » . فالسيطرة التي يفرضها

(١) L'on — Das Man

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢٧ .

الناس تجريد التخفى . كل إنسان يعمل ما يعمل وكأنه هو ذاته ، وما من أحد هو ذاته . الناس هم كل الناس ولا أحد . لا بد إذا أن تكون هناك أصالة تواجه عدم الأصالة هذه . ولا بد أن تحاول الآنية أن تختار نفسها ، على أساس إمكاناتها الذاتية . صحيح أن الأمر لا يخلو أبداً من مواقف وحالات يتعذر فيها اتخاذ القرارات الحاسمة واختيار الذات ، نتيجة الظروف الخارجية التي تتحكم فينا كل لحظة . ولكن هيدجر لا يناقشها صراحة ، ويؤثر أن يضمنها كلامه الذي سيأتي بعد عن « رمى » الآنية أو كونها معلقة هناك . :

ولا يقف الأمر « بالناس » عند هذا الحد . ان سيطرتهم تمتد وتتسع فتحدد كذلك فهم العالم والذات . لقد ضاع « الناس » في عالم كل الأحاد ولا أحد . ! وليس عجيباً بعد هذا أن يفهموا أنفسهم على مثال الموجودات غير الآنية ، أي الموجودات الحاضرة وحسب . أي انهم يحددون أنفسهم تحديداً « مقولاتياً » لا « وجودياً » ، على نحو ما فعلت الأنطولوجيا القديمة التي نظرت إلى الإنسان نظرتها إلى موجود حاضر بين الموجودات ، ولم تستطع أن تقترب من آنيته المتواجدة ووجوده المهموم بإشكال الوجود .

ويمضي هيدجر في تحليله للوجود - في - العالم فيوضح مفهوم « الوجود - في » الذي يتصل به أوثق اتصال ، ويحدد العناصر التي يتركب منها وجود الآنية المتميز بالانفتاح في أمور ثلاثة : التأثير الوجداني (الوجدانية) ،

والفهم ، ولا كلام^(١) . بولستيم إلى ما يقوله عنها بأسلوبه المهود :
في الوجدانية تحضر الآنية دائما أمام نفسها ، لقد وجدت نفسها بالفعل دائما ،
كحضور مدرك لذاته ، بل كوجدان (شعوري) متأثر^(٢) .

ويتدارك هيدجر ذلك الجانب الذي ظلنا تجاهله التفكير الفلسفي التقليدي
بنظرته العقلانية إلى الإنسان ، وأعنى به الجانب الشعوري الوجداني ،
والافتتاح المباشر الذي يحققه التأثير الوجداني أو « الوجدانية » . المضرب
لذلك مثلا بسيطا . فنحن نتمرف إلى إنسان لأول مرة . والشعور الوجداني
أو التأثير الذي نعسه هو رد الفعل الأول الذي يثيره في أنفسنا . صحيح أن
هذا التأثير قد يتغير مع مرور الزمن ، وربما انقلب إلى ضده بعد فترة قد
تطول أو تقصر ، ولكن هذا لا يقلل في شيء من دلالة التأثير الوجداني
باعتباره ظاهرة أصيلة وأسلوب الانفتاح على الآخر . ولئن فهم طبيعة هذا
الانفتاح أو قدر دوره الأصيل في الالتقاء بالآخر ، وبأنفسنا ، وبالعالم
الحيط بنا ، ما لم نرده إلى ظاهرة التأثير الوجداني التي يقوم عليها ، وما لم
نحرر نظرتنا إلى هذه الظاهرة التي نلظن في العادة أنها مجرد « تلوين نفسي »
أو تعبير عن الجانب « اللاعقل » من حياتنا النفسية . إن هذه الوجدانية
أو هذا التأثير الوجداني - على حد تعبير هيدجر - قد فتحت الوجود - في -
العالم بوصفه كلا ، وجعل شيئا كالتوجه أمراً ممكناً^(٣) .

(١) وهي على الترتيب : Rede — Verstehen — Befindlichkeit .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٣٥ .

(٣) الوجود والزمان ص ١٣٧ .

أضف إلى هذا أن التأثير يؤدي وظيفته أخرى ، إذ يمكن الآنية من الشعور بأنها مرمية ، مقدوف بها ، ملقاة هناك وموكولة إلى نفسها . ويحدد هيدجر هذا اللفظ حين يقول : « إن تأثير الوجدانية هو الذي يؤلف من الناحية الوجودية انفتاح الآنية على العالم »^(١) . لنضرب مثلاً بوضع هذا . فأننا لا أشعر بالخطر الذي يهددني في العالم الذي أحيا فيه إلا لأنني لست القادرة على الإحساس بالخطوف . فليس التأثير إذن بالظاهرة المقصورة على الذات وأحاسيسها ، وإنما هو أسلوب انفتاح يقربني من العالم ويقرب العالم مني بشئ الصور والأشكال : فهو حيناً عالم يهددني بالخطر ، أو يستثير مشاعري أو يملأني بالغبطة والبهجة أو الحزن والاكتئاب ... إلخ . إن الحال الوجدانية - أو إن شئت حالة التوجد - هي التي تمكنني دائماً من اكتناه حقيقة ذاتي ، ولقد أثرت تحليلات هيدجر للوجدانية أو التوجد على علم النفس المرضي ، وأفاد منها العالم المشهور لودفيج ينسفاجر في دراسة ألوان العصاب والذهان التي تصيب الموجود البشري أو « الآنية » . ولم يكن هيدجر أول من انتبه إلى هذه الظاهرة ، وإن كان أول من قام بتحليلها تحليلًا أنطولوجيًا أو وجوديًا أصيلاً بعيداً عن القيم النفسية والأخلاقية والدينية وهو نفسه يقتبع تاريخها الطويل منذ أن تناول أرسطو ظاهرة الانفعال (في الكتاب الثاني من الخطابة) والقديس أوغسطين في كلامه عن الخوف والخطيئة واللا إثم والندم (في اعترافاته ورسائله وكتاباتة عن التآويل) وأوثر فيما كتبه عن السخط والندم (في تعليقه على سفر

(١) الوجود والزمان، نفس الصفحة .

التكوين) وبأسكال فيما سجله في خواطره العميقة المفجعة عن عذاب الإنسان وبأسه. وكونه ملقى في ركن من هذا الكون الرهيب ، وكير كجور في تحليلاه النافذة لظاهرة القلق والتفرقة الأساسية بينه وبين الخوف في معرض حديثه عن الخطيئة الأولى (خصوصاً في كتابه مفهوم القلق) وشيلر في دراساته الفينومينولوجية لأشكال الوجدانات وماهيتها ، وبخاصة في دراسته للتماطف ، وإن كانوا جميعاً — باستثناء شيلر — قد تناولوها من وجهة نظر دينية أو نفسية أو خلقية ، ولم يخطوا خطوة حاسمة على طريق المعالجة الأنطولوجية . .

ونأتى الآن إلى العنصر الثانى من العناصر التى تكون وجود الآنية وهو التفهم أو الفهم . والواقع أن الوجدانية (التوجد) والفهم كليهما أولى أصيل . وقد رأينا عند الكلام عن الوجدانية أنها تنطوى على الفهم — وعرفنا أن التأثير الوجدانى بطبيعته انفتاح أو تفتح . وبقي علينا أن نعرف أن الفهم حال أساسية من أحوال الآنية ، وأن كلمة « الفهم » نفسها ليست مفهوماً مضاداً للتفسير أو الشرح . " ولو مضينا قليلاً فى تعمق معنى الفهم — باعتباره أحد « وجودات » الآنية — لرأينا أنه يكشف عن طابع « المشروع » الذى يشغل مكاناً هاماً من تفكير هيدجر .

لنقرأ الآن هذه العبارة العويصة قبل التعاليق عليها : ان ما يقدر عليه فى الفهم — بوصفه أحد الوجودات — ليس بشيء أو « ما » ، وإنما هو الوجود باعتباره تواجداً . فى الفهم يكمن من الناحية الوجودية أسلوب وجود الآنية

من حيث انها إمكان وجود أو قدرة على الوجود^(١) .

كيف يرتبط الفهم بالإمكان أو القدرة ؟ ان الفهم - وهو في صميمه انفتاح - يتعلق دائما بتكوين الوجود - في - العالم في مجموعه . وهذا الوجود - في - العالم يكون على الدوام إمكان وجود - في - العالم . والعالم هنا ليس هو مجموع الكائنات الموجودة في داخله ، فقد نفينا هذا مرارا . ونستطيع الآن أن نضيف اليه أن الوجود - في - العالم - باعتباره إمكان وجود أو استطاعة وجود - هو الذي يحرر كائنات العالم حين يحرر إمكاناتها . عندئذ يكتشف الوجود - في متناول اليد من جهة استخدامه واستعماله أو من ناحية ضرره وأذاه . وعندئذ نفهم ما قلناه من قبل عن حال الوجود في متناول اليد وما جعل له ، وما قلناه عن وحدة النسق الارتباطي للأداة وعلاقتها بالمسكان والعالم المحيط والنطاق... إلخ. وأخيرا يمكن أن تكتشف الطبيعة - أو وحدة الموجودات الحاضرة المتنوعة - على أساس انفتاح إمكانيتها .

ولكن لماذا يقبض الفهم دائما إلى الإمكانات ، ولماذا يؤثر المقام في بعد الإمكان ؟ - يجيب هيدجر على هذا السؤال بالإجابة التي ننتظرها فيقول ان السبب في هذا هو أن الفهم يحتوى بذاته على البناء الوجودي الذي نسميه «المشروع»^(٢) . فالفهم تفتح الآنية لنفسها مجال وجودها كما تفتح في نفس الوقت مجال الوجود الذي تلقاه في داخل العالم فتصل اليه ويصبح في متناول

(١) 'الوجود والزمان'، ص ١٢٣

(٢) 'الوجود والزمان'، ص ١٤٤ وما بعدها .

بدها . والفهم نوعان : أصيل وغير أصيل . فهو أصيل إذا نبع من الذات
وتتأق معها واستجاب لها ، وهو غير أصيل إذا أدرك الآنية من جهة
العالم ، أى إدراكها - كما فعلت الأنطولوجيا التقليدية - على نموذج
الموجودات الحاضرة فى العالم دون تمييز . والفهم الأصيل وغير الأصيل يمكن
بدورها أن يكونا حقيقةين أى زائتين . فالفهم الحقيقى للعالم يصدر عن الآنية
صدوراً أصيلاً وينمو من خلالها نمواً أصيلاً ، أما الفهم الزائف فهو لا ينمو
إلا فى إطار رسم له من قبل دون أن يعنى نفسه بمناقشته أو بمحاول التفكير
فى أمره .

سيتق أن تحدثنا - فى معرض الكلام عن عالم الأداة - عن نوع
معين من التدبر أو التبصر^(١) ، كما تحدثنا - فى سياق الكلام عن الموجود
للشرك - عن الاعتبار^(٢) . وبقي الآن أن نتحدث عن الفهم ونحدده بأنه
« بصر »^(٣) . ولما كان الأصل فى هذا الفهم أنه بصر ، أمكن الآنية أن
تنمى مختلف أصاليب التبصر عند اهتمامها بالأشياء والأدوات ، والاعتبار
عند رعايتها للآخرين . وهيدجر يفرد للبصر بالموجود (أو التواجد) نفسه
مكافئاً مرموقاً وبصفه بأنه رؤية نافذة أو شفافية^(٤) . وهذه الشفافىة على
شتى أصاليب البصر التى ذكرناها من تبصر واعتبار ، بل إنها هى التى
تجلبها ممكنة ، فإنها لا تقتصر على معرفة نفسها فحسب ، بل تتعدى ذلك
إلى معرفة العالم والآخرين . وعلينا أن نلاحظ فى النهاية أن كلمة البصر تدل

Rücksicht (٢)
Durchsichtigkeit (٤)

Umsicht (١)
Sicht (٣)

في المقام الأول، على أن الآنية هي التي تسمح للوجود بأن يكتشف لها عن نفسه، وأن مجرد نفسه من كل غطاء يحجبها^(١). فالبصر إذا لا يتصل عن طابع الانفتاح أو « الموضح المفقود » الذي يميز الآنية ..

في الفهم تفتح الآنية . ولكن على أي شيء ؟ على إمكانيات وجودها . وكيف ؟ بأن « تشرع » أو تصمم مشروعاتها على أساس من إمكانيات وجودها أو من خلال الاستطاعة و « القدرة » — على — الوجود » — بيد أن تصميم المشروع لا يتم في فراغ ، إذ أنه — كوجود ممكن — موكول دائماً إلى الزماني أو الإلزامي^(٢) (كون الآنية ملقى بها في هذا العالم وعليها أن تحمل بنفسها عبء وجودها ومسؤوليته) .. أي إلى ما يمكن أن نسميه بالوجود الفعلي الواقعي^(٣) . إن كل إنسان منا يعرف أن وجوده لم يتحقق بعد ، وأننا لن ننصفه حتى نحكم عليه بما سيكون ، لا بما هو كائن بالفعل . ولكن لا ينبغي أن تستسلم للأوهام ونحيد في الأحلام . فتحسن لن نحقق من إمكانياتنا، إلا بقدر ما نستطيع تحقيقه بالفعل . ولا بد في كل مشروع أصممه أن أحسب حساب الاستعداد والقدرة التي لدى ، حتى لا أتعرض لخضاع النفس ولا أتخفق فريسة للوهم .

ويستطرد هيدجر في تحليلاته المفصلة عن الفهم بوصفه تبينياً^(٤) (أوعرضاً

(١) الوجود والزمان، ص. ١٤٢ .

(٢) Geworlenheit وهي الفكرة التي ورثتها فلسفة الوجود عن شفرة بالمسكال المشهورة (الشذرة ١٦٦ من ترقيم بروشفيج) — وتأمل معنى هذا البيت لأبي العلاء : ولو كنت ملقى بظهر الطريق لم يلتقط مثلي إلا — لا تخطأ !

Faktizität (٣)

. Auslegung (٤)

وبسطا) وبوصفه عبارة وتعبيرا^(١) ، مبتعدا فيهما معا عن الفهم بمفهومه العقلي والمعرفي لإلقاء الضوء على إمكانيات المشروع التي ينطوى عليها هذا الفهم، مبينا أنه — في كل تعامل مع العالم وموجوداته — يسبق كل قول وتعبير. هذا إلى أنه يؤكد دور «الزمانية» في كل هذه التحليلات العسيرة، أى دور المستقبل في كل مشروع تقدم عليه، وهو ما سوف نتعرض له بشيء من التفصيل عند الحديث عن الآنية والزمانية .

ولا يفوتنا أن نشير إلى ما يقصده هيدجر بالمعنى واللامعنى في هذا السياق. فالمعنى «تصور يضم الهيكل الشكلي لما ينتمى بالضرورة لما يفصله (أو يبرزه) العرض (التبيين — البسط) الفاهم والمعنى هو ذلك الذى يتجه إليه المشروع من خلال التركيب المسبق للملك والبصر والتناول ، وعن طريقه يصبح شيء ما مفهوما بوصفه شيئا»^(٢) .

عبارة عسيرة أشك أننى فهمتها ! ولكن ربما أمكننا أن نستشف منها أن المعنى شيء يتعلق بالإنسان أو الآنية وحدها . فهو (أى المعنى) أحد الوجودات (الخصائص الوجودية الأساسية) المميزة للآنية ، وليس مجرد صفة تلتصق بالموجود أو تقع في عالم متعال من الحقائق « الخالدة » ، أو تسبح في « غمليكة وسطى » . بين العالمين .. المعنى لا تملكه الآنية ، ما دام انفتاح الوجود — فى — العالم لا يتحقق إلا عن طريق الوجود الذى ينكشف فيه . ولهذا فالآنية وحدها هى التى يمكن أن توصف بأن لها معنى

(١) Aussage .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٠١ .

أو بأنها خالية من كل معنى^(١).

* * *

وختاما نصل إلى العنصر الثالث الذى يدخل فى تركيب وجود الآنية، وهو الكلام. ماذا يقصد هيدجر بالكلام؟ ما هو ذا يجمع بينه وبين العنصرين السابقين مؤكدا أنه يقوم على انفتاح الآنية على نفسها وعلى العالم جميعا :

إن الكلام من الناحية الوجودية أصيل أصالة التوجد (التأثر الوجدانى) والفهم. والفهم أسبق من التبيين، كما أن الكلام إفصاح عن الفهم. ولهذا فإن كل تبين يقوم على أساس الكلام^(٢). والفهم المتوجد (الذى تسرى فيه الوجدانية) الوجود — فى — العالم يعبر عن نفسه بالكلام. بهذا تظهر دلالة الفهم الكلية فى صورة الكلمة، أو إن شئت فإن المعانى «تنسج» لها «كلمات» على العكس مما قد نتصور من أن الكلمات تبتدع وتصلطن ثم تزود بمعانى مصطنعة. وهنا تتضح دلالة «الإبلاغ» أو «الإخبار» الذى تتحقق فيه المشاركة فى الوجدانية والفهم بين آنية وأخرى. وهذا كما ترى أمر طبيعى، لأن وجود الآنية فى صميمه وجود معية أو وجود مشترك، فهى تحياد دائما فى حالة تأثر وجدانى مشترك وفهم مشترك، أى أنها باستمرار فى حالة «إخبار» يعبر عن هذه المشاركة الأولية. ولهذا يكون الكلام أوضح ما يكون عندما تتوافر المشاركة فى الفهم والوجدان. أما إذا حاولنا

(١) الوجود الزمان، نفس الصفحة.

(٢) الوجود الزمان، ص ١٦١.

أن نخلق هذه المشاركة عن طريق الكلام فقد يتمشى في طريقته إلى الأفهام والتعبير — أو النطق — الذى يتم بالكلام لا يعنى أننا نبرز ما فى الباطن فى صورة منطوقة ، لأن الآنية كما نعلم موجودة دائماً بالخارج ، ولا يخرج كلامها عن أن يكون افصاحاً عن تجاربها فيه . بهذا فصل إلى هذه العبارة الموهقة التى أتمنى — بعد الشرح السابق — ألا تستعصى عليك : « الكلام هو الإفصاح المنظم الدال عن التفهم المتوجد (— الوجدانى —) للوجود — فى — العالم »^(١) . لكن ماذا يحدث للكلام حين ينتشر الزيف وعدم الأصالة ، حين يسيطر رأى « الناس » فيطغى على الوجود الحقيقى ويحجبه ويصور له أن أسلوبه فى الحياة هو الأسلوب الأصيل ! (وهذا هو أعم الأحوال كما رأينا من قبل) . عندئذ يعبر الفهم عن نفسه باللفظ والفضول والالتباس . فحين تبحر الناس يثرثرون فيما لا يعرفون ويتكلمون عن كل شيء ولا شيء (وهو الحال السائد فى بلادنا) فاعلم أنهم قد فقدوا العلاقة الحقيقية بالموضوع الذى ينصب عليه الكلام ، واندفعوا فى دوامة من القيل والقال و « الحكى » والتكرار بغير قرار . . . عندئذ ينقلب الانفتاح الأصلى إلى انغلاق عنيد ويتمذر على أى إنسان أن يعمق أى شيء ، ويوصد باب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقى ، وينغم هذا الفهم الفاسد بنخاتم اللهاث وراء كل مثير ، والتلف على كل جديد ، أى بالفضول الذى يسعى إلى كل مكان دون أن يستقر فى أى مكان ! ولا عجب بعد هذا أن يتفشى الالتباس (أو الازدواج) ، فتصدنا

(١) الوجود والزمان ، ص ١٦٢ .

الحقيقة البشعة التي تؤكد عجزنا عن التوصل للمعيار الذي نفرق به بين الأصالة والزيف . وهكذا تتمعد هذه العناصر الثلاثة (اللغو والفضول والالقياس) وتتجمع فيما يصنفه هيدجر « بالبقوط » ، وهو تعبير عن تخطيط الإنسان في دوامة الزيف التي يدور فيها « الناس » ليل نهار .

وأود في نهاية الفصل أن أشير إلى رأى يسوقه هيدجر في هذا المقام ولا أدري موقف علماء اللغة منه . فهو يطالب بضرورة إرساء علم اللغة على أسس أنطولوجية أصيلة وتحريره من المفاهيم والأفكار المنطقية المسبقة التي تتحكم فيه . .

* * *

٣ - الآنية والزمانية

فرغنا من التحليل التمهيدى للآنية . فهل وصلنا إلى تفسير « أصيل » لوجودها ؟ هل بلغنا وحدتها الكلية ؟ هل تقدمنا على الطريق المؤدى للإجابة على السؤال الأنطولوجى الأساسى عن معنى الوجود ؟

كان على تحليل الآنية أن يحقق هدفين : بيان المكونات الأساسية للوجود - فى - العالم ، وتوضيح وحدة هذه المكونات وتربطها . ولقد حققنا الهدف الأول وبقي علينا أن نخطو الخطوة الثانية فى سبيل الهدف الثانى . وقد رأينا أن بناء الوجود - فى - العالم يقوم على الانفتاح ، وأن كلية هذا البناء وتركيبه الأساسى هو الهم . وعلينا الآن أن نكرر تحليلنا للآنية على ضوء الزمانية أو « الزمن » .

لنقف وقفة تأملية نسترجع فيها الخصائص الثلاث المميزة للآنية قبل المضى فى تحليلاتنا التالية لها . هذه الخصائص الثلاث التى كشفنا عنها هى : التواجد (أى أن الآنية دائماً فى حالة إمكان - وجود عليها أن تتحققه) ، والوجود الفعلى (أى أنها تتحدد دائماً بما « أقيت » فيه ، ما وجد قبل أن توجد ، وما يتحتم عليها أن تقبله وتوكل إليه) والسقوط (أى أنها تفهم نفسها من خلال ما تكونه ، وتضيق ذاتها فى الموجودات المألوفة ، وإملاءات « الناس » التى تعجب عنها أصالتها أو تصور لها أن أسلوب وجودهم هو وحده الأسلوب الأصيل) .

وقد رأينا أن هذه الخصائص الثلاث تتجمع في « الهم ». ولا تحسب أن الهم الذي نتكلم عنه هو الحزن والنكد والغم ! فالتحليل الذي قدمناه يبين أنه ينطوي على ثلاثة عناصر : الاستباق (التواجد) ، والوجود الفعلي — (الإلقاء) والوجود بالقرب من (السقوط) . لكن كيف تتحدد هذه العناصر الثلاثة ؟ هذا هو ما يجب عليه هيدجر في القسم الثاني من كتابه تحت عنوان « الآنية والزمانية » . ولعل هذه الإجابة أن تكون سبيلنا إلى الأصالة والوحدة السكلية اللتين نسمي إليهما : « وإذا كان لتفسير وجود الآنية - باعتباره أساس تناول السؤال الأنطولوجي الرئيسي عن معنى الوجود - أن يصبح تفسيراً أصيلاً ، فلا بد له قبل ذلك أن يلقي الضوء على وجود الآنية في خصوصيتها الممكنة (أي صميم وجودها وطابعه الحميم) وفي كليتها وشمولها »^(١) .

وعلمنا إذا أن نفهم « إمكان الوجود » في كليته ووحدته الشاملة . ولن نفعل هذا حتى ندخل نهاية الآنية في تحليلاتنا . والنهاية هي الموت . والتجربة الوجودية بالموت هي « الوجود للموت » ، أو من أجله ، وهي التي يتناولها القسم الثاني من الكتاب ، لكي يصل منها إلى المشكلة التي تكشف عن صميم الوجود وطابعه الحميم وهي مشكلة الضمير التي تشغل الفصل الثاني من هذا القسم وتبلغ ذروتها في تحديد وجود الآنية بأنه صميم . ثم نتطرق في الفصل الثالث إلى إمكان الوجود السكلي للآنية على ضوء الزمانية بوصفها المعنى الأنطولوجي للهم . أما الفصول التي تتناولها الزمانية والحياة اليومية .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٣ .

والزمانية والتاريخية ، والزمانية الداخلية باعتبارها الأصل في المفهوم السائد عن الزمان — الذى يقوم عليه مفهوم هيجل له — فسوف نفقدها في هذا العرض ، آملين أن نرجع إليها في مجال آخر حتى لا نخرج عن هدف هذا الكتاب من بيان الارتباط الوثيق بين الوجود والحقيقة .

(١) الوجود والموت :

تتصل بالموت ثلاثة أمور يمكن إجمالها على النحو التالى :

١ — هناك « ليس — بعد » ستكونه الآنية ويرتبط بها ما بقيت حية — وهو نوع من الافتقار الدائم الذى يحملها تندفع نحو تحقيق إمكانياتها .

٢ — ان بلوغ الوجود الذى لم ينته بعد إلى نهائيته يحمل طابع عدم الوجود أو استحالة .

٣ — بلوغ النهاية ينطوى — بالنسبة للآنية — على حال وجود لا يقبل البديل أو المناوبة ، بمعنى أنها تموت وحدها ولا ينوب عنها أحد آخر .

إن الكائنات الحية من نبات وحيوان تنتهى ، أما الإنسان فهو وحده الذى يموت . لأنه هو وحده الذى يهتم بأعلى إمكانيات وجوده وأخصها ، وهى إمكانية استحالة وانتهائه وموته . هنا يستحيل أن ينوب عنه أحد كما يحدث فى أسلوب حياتنا اليومية مع الآخرين : « فما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر أو يحمل عنه موته »^(١) . حتم على الآنية أن تتحمل موتها بنفسها .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٤٠ .

وبقدر ما يكون الموت ، يكون أساساً موقى أنا^(١) .

ليس الموت « حدثاً » أو « حالة وفاة » أو نهاية تبلغها الأنا بعد أن تقطع عمراً طويلاً أو قصيراً ، كما تصور لنا الأنطولوجيا التقليدية التي تتناول الموجودات الحاضرة أمامها دون تمييز ، وتعد الإنسان واحداً منها يسرى عليه ما يسرى عليها من مقولات . إنما الموت ظاهرة لا بد من أن تفهم فيها وجودها ، ولا بد من توضيح معناها التميز وتحديد معالمه .

كيف نفهم الموت باعتباره نهاية الآنية ؟ أهو صيرورتها إلى ما لم تكنه بعد ؟ أهو اكتمال تحققه أو تسير نحو تحقيقه على نحو ما تكتمل الثرة وتنضج من داخلها ؟ ولكن كم من آنية انتهت قبل أن تبلغ الكمال ! وكم من آنية بلغت الكمال قبل موتها أو انتهت — وهذا هو الأغلب الأعم — مستهكة بعيدة كل البعد عن الكمال ! فكيف يكون الموت نهاية الآنية ؟ أهو توقف وانقطاع ، كما يتوقف المطر مثلاً ؟ ولكن وجود الآنية مختلف كل الاختلاف عن وجود الأشياء الحاضرة أمامنا أو الأشياء التي نستخدمها ونتناولها بأيدينا . ولا وجه للمقارنة بين النهاية في الحالين .

بقدر ما تكون الآنية — ما بقيت كائنة — هي ما ليس بعد ، بقدر ما تكون دائماً هي نهايتها . والانتها الذي نصفه بالموت لا يعنى بلوغ النهاية ، بل يعنى الوجود من أجل الانتهاء . الموت أسلوب وجود أو كينونة

(١) نفس المرجع والصفحة .

تتصله الآنية ما بقيت كائنة — ولعل عبارة وردت في إحدى القصص الألمانية الشهيرة في المصور الوسطى — وهي قصة الفلاح من بوهيميا للشاعر يوهانيس فون تيبيل — أن تكون بالغة الدلالة على أن الموت ليس حدثاً ولا واقعة ، وإنما يتغلغل في حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة: « ما أن يأتي الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيئاً هرمًا ناضجاً للموت »^(١) !

الموت ظاهرة من ظواهر الحياة . والحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود — في العالم — . فكأن الموت هو إمكانية عدم — الوجود — في العالم أو إمكانية استحالة كل إمكانية ! وعبثاً نحاول أن نفهم الموت من تجربتنا بموت الآخرين أو من الملاحظات التي تجمعها علوم الحياة والطب والنفوس واللاهوت والتاريخ والأثنولوجيا والأنثروبولوجيا... إلخ عن ظواهر الحياة والموت ، لأن التفسير الوجودي للموت — أي موتى أنا — يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها .

ولكن من منا يبلغ هذا الفهم الأصيل للوجود — الموت ؟ ألا نعيش حياتنا اليومية مقيدين بحياة « المتوسط » وما يقوله الناس ويملونه علينا ؟ وما الذي يميز هذا الوجود اليومي للموت — هذا الوجود غير الأصيل الذي يلقي ظله علينا ويحاول دائماً أن يمدنا بالراحة والعزاء ويخفي عنا فاجعة الموت ؟ لن نتعذر علينا تبين ملامح هذا الوجود اليومي للموت . لأننا سنهتدي

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٤٥ — وعنوان القصة هو Der Ackermann aus Böhmen للشاعر يوهانيس فون تيبيل (الذي مات حوالي سنة ١٤١٤) وقد وردت العبارة في الفصل العشرين من القصة . هذا وقد نقلها إلى العربية صديقنا الدكتور كمال رضوان ونرجو أن تظهر عن قريب . . .

فيه بما عرفناه من قبل عن « الناس » الذين يكونون الرأى العام ويعبرون
عن أنفسهم باللغو والثرثرة. ان للناس أيضاً فهمهم للوجود من أجل الموت .
فكيف يفهمونه ويثثرون حوله ؟

الحياة العامة التى نحياها مع الآخرين تعرف الموت بوصفة حادثا يقع
كل يوم ، حالة وفاة تتكرر كل ساعة ولا يصح أن تفاجئنا أو تشد انتباهنا
أو تشغلنا أكثر مما ينبغى لها ، ولا يصح أن توقف عجلة أعمالنا أو تعطى
دولاب سيرتنا وسمينا . والناس يهونون من شأن الموت ، ويؤمنون أنفسهم
منه ، ويقذفون به فى حلق المستقبل البعيد قائلين : أجل ! كلنا لها .. كل
إنسان صائر للموت ، ولكنه لا يعيننا الآن ولم يصبنا فى هذه المرة على الأقل
كل إنسان يموت ، أى لأحد يموت بحق . هذا هو الاتباس الذى يقع فيه
الناس حين يلقون عن الموت . انه فى نظرهم شىء غير محدد ، لا بد أن يأتى
من مكان مجهول ، فى وقت غير معلوم ، ولكن لا خطر منه الآن ! هو
مجهول يصيب مجهولين : مجرد حادث يصيب كل إنسان ولا يصيب
إنسانا بالذات . هو حالة مألوفة، واقع متكرر، ولهذا يهربون منه، يحجبون
طابع الإمكان الذى ينطوى عليه وما يتصل به من توحده رهيب ينبع من
انعدام كل علاقة واستحالة النجاة منه أو تخطيه . بهذا يحرمون الآنية
من أخص إمكانيات وجودها، ويزينون لها أن تضع فى الناس ومسكناتهم
المألوفة عن الموت ، ويثدون فيها شجاعة القلق الذى تواجهه به،

هكذا تسقط الآنية فى هذا الفهم اليومى الذى يصبح هروبا مستمرا منه .
وإن دل هذا على شىء فهو يدل على أن الآنية فى حياتها اليومية توجد أيضا

الموت ، أى لأخص إمكانيات وجودها وألصقها بحقيقتها . ولكنه وجود ناقص ، لا يبدو أن يكون نوعا من عدم الاكتراث ~~بهم~~ ~~الإمكانية~~ القصوى . وإذا انشغلت بالموت - كأن تبدى شيئا من الرعاية بالآخر الذى يحتضر - فإننا تفعل هذا لتقنمه بأنه سوف يشفى ويرجع للحياة اليومية المألوفة ، أو تهمس فى سمعه بالكلمات المحفوظة: الموت حق على كل إنسان . الآخرة خير من الدنيا . الحياة الحقيقية هناك ... إلخ .

الموت عند الناس يقينى ، محتوم ، لا مفر منه ، ولكن هذا كله يأتى من تجربتهم بموت الآخرين ، بحقيقة معروفة جربها كل الناس قبلنا ، وقد تقع لمن « نراه » ونعزيه عنها ، ولكنها لم تزل بعيدة عنا مؤقتاً . ومثل هذا اليقين المزعوم يلقى اليقين المميز للموت ويحجبه - أعنى يقين إمكانه فى كل لحظة - وهو الذى ينبع من إمكانية الوجود الخاصة بالآنية نفسها . .

ما علاقة هذا بإمكان وجودنا الكلى الذى نشمر به من خلال الموت ؟
وما الصلة بينه وبين الهم باعتباره المسكون الأسامى للآنية ؟

إن الوجود للموت يقوم على الهم . فالآنية - من حيث هي وجود - ملقى
به - في المالم - مسلة دائماً إلى موتها . وجودها لموتها يجعلها تموت دائماً
وبالفعل ، ما بقيت موجودة ولم تبلغ نهايتها بعد : ومعنى أنها تموت دائماً
بأنها بالفعل في كل لحظة تقع بين الميلاد والوفاة - أنها قد اختارت بشكل من
الأشكال . نوع وجودها للموت . وتهربها اليومى منه هو نفسه وجود غير
أصيل للموت (فعدم الأصالة يقوم على الأصالة ، كما أن اللاحقيقة تقوم على
بالحقيقة) .

إذا كانت الآنية في حياتنا اليومية توجد للموت وجوداً غير حقيقى وغير أصيل ، فهل يمكنها أن تتوصل للفهم الحقيقى له ، أى لإمكانيتها الحمية ، الخالصة من كل علاقة ، المتأبية على كل تخط ، اليقينية وأن تكن غير محددة ؟ ان الوجود الأصيل للموت يدل على إمكانية الوجود الأصيل للآنية . فما هى الشروط الوجودية لهذه الإمكانية ؟

الموت إمكانية وجود للآنية ، أو هو بالأحرى أعلى إمكانيات هذا الوجود وأشدها خصوصية وتفرداً . وهو يختلف عن إمكان وجود شيء من الأشياء التى تكون تحت تصرفنا وفى متناول أيدينا ، أو نجدها حاضرة أمامنا . والآنية تسلك إزاءه مسلك الانتظار والتوتر والترقب لإمكانية ستقع يقيناً ولكن فى وقت غير معلوم . ولهذا سنصف الوجود - للموت (الذى علينا أن نتحملة ونواجهه وندخل فى حوار دائم معه) بأنه استباق إلى الإمكانية^(١) . ولكن أية إمكانية هذه ؟ إنها إمكانية كل وجود (أو استحالة) . وهى تتضخم وتزداد هولا مع الاستباق اليها . ليس هناك مقياس تقاس به . بل انها لا تعرف الأكثر والأقل ، ولا تعطينا أى فكرة واقعية عن هذا الممكن الذى نترقبه حتى نستطيع أن نهيأ له . كل ما هناك أن إمكانية استحالتنا هى التى تنتظرنا يقيناً ، ولكن فى وقت مجهول وبصورة غير محددة : ، ان الموت هو أخص إمكانيات الآنية . والوجود من أجلها يجعل الآنية تنفتح على أخص إمكانيات وجودها التى تتعلق بها تعلقاً مطلقاً . بهذا يمكن أن يتكشّف للآنية - عن طريق هذه الإمكانية

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٢ .

المتميزة لذاتها - انها قد انتزعت بعيداً عن « الناس » أو أنها تقدر أن تنزع نفسها منهم . وفهم هذه « القدرة » هو الذى يكشف عن الضياع الفعلى فى حياة الناس اليومية^(١) .

كل ما قدمناه عن هذه الإمكانية : من انها أخص إمكانيات الآنية ، وأنها مجردة من كل علاقة وهذا تفرد الآنية وتوحيدها وتسلمها لنفسها ، وأنها يقينية ومن ناحية يقينها غير محددة - كل هذا يمكن أن نجمله فى هذه العبارة العسيرة التى يلخص بها هيدجر الطابع الوجودى للوجود - من أجل - الموت : « ان الاستباق (إلى إمكانية الاستحالة أو انعدام كل إمكانية) يكشف للآنية عن ضياعها فى « إنية الناس » ويدفع بها - دون اعتماد على الرعاية والاهتمام من جانب الآخرين - إلى إمكانية أن تصبح هى ذاتها ، ولكنه يدفعها أيضاً إلى الحرية من أجل الموت ، هذه الحرية المتوقدة بالحاس ، الخالصة من أوهام الناس ، الحرية الفعلية الموقنة بنفسها والقلقة من نفسها »^(٢) .

* * *

الوجود - للموت مرتبط إذا بالقلق ارتباطه بالاستباق والتصميم ، وهذا كله بالوجود الذاتى الأصيل . فكيف يتم هذا ؟ علينا قبل الكلام عن ظاهرة الضمير التى تقدم الشهادة الواقعية الحية على هذه الأصالة أن نتحدث بإيجاز عن القلق والتصميم .

(١) نفس المرجع ، ص ٢٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٦٥ .

قلنا ان الموت هو إمكانية وجود على « الآنية » أن تحملها وتحملها بنفسها . فهي مع الموت تواجه أخص إمكانياتها وأقصاها . وبهذه المواجهة تنقسم كل علاقاتها بالآنيات الأخر وترد إلى وحدتها وتفردتها المطلق مع ذاتها . إنها تشعر مع هذه المواجهة مع الموت - وهو شعور لا يحتاج إلى علم أو معرفة - بأنه قد ألقى بها في الموت . وهو شعور يتكشف لها بصورة ملحة في « وجدانية » القلق . كما أن المواجهة نفسها تقوم على انفتاح الآنية على نفسها على صورة الاستباق ، وهو - كما سبق القول - أحد العناصر المكونة لهم . ولهذا نجد تجسداً أصيلاً في الوجود - للموت^(١) .

أما القلق الذي تشعر به الآنية إزاء الموت فهو القلق إزاء أخص إمكانيات وجودها التي تجردت من كل علاقة واستحال على كل تخط أو نجاة . وما يقلق منه القلق هو الوجود - في - العالم نفسه . وما من أجله يقلق هو إمكان وجود الآنية . ولا يصح أن نخلط بين هذا القلق من الموت وبين الخوف من انتهاء الحياة . فليس هذا القلق حالة ضعف تنتاب الفرد ، وإنما هو تأثير وجداني أساسي للآنية ، هو انفتاح على حقيقة كونها وجوداً « مرمياً » ملقى به ، موجوداً لأجل موته . بهذا يختلف الموت عن التلاشي والاختفاء أو مجرد الانتهاء كما يتضح تصور الوجود للموت باعتباره وجوداً ملقى به نحو أخص إمكانياته .

(١) نفس المرجع ص ٢٤١ .

هذه المواجهة للموت التي تسيطر على وجود الآنية وتنأى بها عن كل أنواع التستر والتهرب والتنكر تبلغ ذروتها في التصميم . والتصميم كما عرفناه هو حقيقة الوجود وأصالة ، أو هو الذي يفضى بنا إليها^(١) . وسنرى عند الكلام عن نداء الضمير أنه فهم ناجم عنه ، وأنه يكشف كشفاً « ظاهرياً » عن أصالة الآنية وكليتها ، وينتزعها من الوجود اليومي إلحاقاً المشتت في « الناس » لكي « تغزو » وجودها . إنه تصميم على « الفعل » بعيد عن الانعزال عن العالم بعده عن كل الأوهام . وهو لا ينشأ عن إحساس مثالي محقق فوق الوجود وإمكانياته ، بل ينبع من الفهم السليم للإمكانات الفعلية الأساسية للآنية . وإن القلق الخالص الذي يجعلنا نواجه إمكان الوجود المتوحد ليلازمه الفرع المتزن المطمئن بهذه الإمكانات . وبهذا الفرع تتحرر الآنية من مصادفات التسلية والتشتت التي يحصلها الفضول النشيط من أحداث العالم^(٢) .

ما علاقة التصميم بوحدة الآنية وكليتها وأصالتها ؟ كيف يمكن أن تحيا الآنية موحدة في كل إمكانات وجودها وأسايبه ؟ - بأن يكون هذا الوجود - بإمكانياته الأساسية - هو ذاته ، وأن أكون أنا ذاتي هذا الوجود^(٣) . فالأنا أو الذات هي التي تؤلف وحدة هذا البناء الكلي وتشمله . وربما كان من الأفضل أن نقول « الآنية » بدلا من الأنا والذات أو الجوهر أو غيرها من التسميات التي كانت تخلع على هذا الأساس الثابت

(١) الوجود والزمان ، ص ٣١٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣١٧ .

الذى تقوم عليه أنطولوجيا « الآنية » . ومهما يكن من أمر الاسم الذى الذى نختاره لها ، فقد عرفنا من تحليلاتنا للوجود اليومى أنه فى الأغلب الأعم ليس هو ذاته وإنما هو ضائع مضيع فى ذات « الناس » أو إنيتهم . والواقع أن هذه الذات الأخيرة الضائعة ليست إلا صورة معدلة أو مشوهة من الذات الأصلية صحيح ان الناس تردد فى كل مناسبة وبغير مناسبة : « أنا .. أنا .. أنا » غير أنهم أبعد ما يكونون عن الأنا الأصلية ، هذه الأنا - فى - العالم التى كشف تحليلنا للهيم عن وجودها . ان الأنا التى لا يكف الناس عن ترديدها والكلام باسمها هى الأنا المشغولة بالموجودات الخارجية ، المتهربة من وجودها الأصل الذى يلقى بنفسه على إمكانياته ويحمل هم وجوده - للموت ... هذه الأنا - أو الآنية أو الذاتية - الحقة لا تتمثل فى شيء كما تتمثل فى التصميم (بما يتضمنه من توحد وتكتم وقلق ، ومن شروع على الإمكانيات وفهم وانفتاح) ولا يضيعها شيء كما يضيعها عدم التصميم . ولو فهمنا بناء الهم فهما كاملا اتوصلنا إلى الذاتية أو الهوية أو الآنية أو ما شئت من أسماء تعبر عن حقيقة الوجود المصمم الأصل ..

* * *

(ب) نداء الضمير :

الوجود الأصل إذن ولا شيء سواه !

هذا هو المثل الأعلى لفلسفة هيدجر التى يغلب عليها طابع « المباطنة » أو « الكمون » فى العالم ، وتصر على رفض أى عون يأتى من أعلى . لتحديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده . ولكنها لم تستطع أن تصل إلى هذا الوجود

عن طريق التحليل الفينومينولوجى (الظواهرى) الخالص ، لأن طبيعة الأشياء لم تسمح لها بذلك. ولا بد لها الآن أن تبحث عن أرض «ظواهرية» تثبت عليها ، وأن تفتش فى جذور الآنية نفسها وفى أعماق تربتها عن ظاهرة واقعية أو شاهد حى على قدرتها على اختيار إمكانية وجودها الأصيل . أين تجد هذه الظاهرة ؟ كيف تعثر على هذا الشاهد الحى ؟

لقد وجدته بالفعل فيما نصفه عادة « بصوت الضمير » . فى الضمير تنادى الآنية ذاتها . غير أنه نداء هاتف بلا صوت ، يتردد فى رهبة الصمت . ليس هناك شىء محدد تنادى به ، لأن الآنية نفسها هى التى تنادى . ويهاب بها وتفرغ من رقادها . ولأن الضمير لا يتكلم إلا بالصمت ، فإن نداءه يحمل الآنية على التكميم . وليس عجيباً أن يبدو النداء وكأنه صوت غريب عليها ، فما من شىء يبدو فى نظر الآنية الصادرة فى عالم الناس أغرب من الذات الملقاة فى العدم ، المتوحدة مع نفسها توحداً مطلقاً . أضف إلى هذا أن المنادى يصيب من بناديه إصابة مؤكدة . ولا تفسير لهذا إلا بالهوية التى تجمع بينهما .

ان نداء الضمير لا يقول شيئاً وليس لديه شىء يحكيه عما يجرى فى العالم . وهو أبعد ما يكون عن مناجاة الذات يوجه إليها النداء . فالنداء لا ينادى عليها بشىء ، وإنما يهاب بها أن تنبئ لذاتها أى لأخص إمكانات وجودها^(١) . وهذا النداء هو فى الحقيقة نداء الهم . وهو الذى يدعو الآنية إلى إمكان وجودها الحق . لا شك أنه نداء رهيب ، ولا بد أن ينتزعها من

(١) الوجود والزمان، ص ٢٧٣ .

نسيان الذات الذي نفرق عادة فيه . فدعوة النداء دعوة لا مكان الوجود الحق .
والقلق الذي يجعل هذا النداء ممكنا . لأننا في القلق نجرب توحيدنا المرتبط
بتلك الإمكانية .

ونداء الضمير يكشف عن وجود الآنية في الذنب . ولا يفهم هيدجر
الذنب بمعنى الخطأ الفعلي أو التاريخي ولا بمعناه الأخلاقي أو الديني . وإنما
هو في رأيه تعبير عن « قرار العدمية الأساسية »^(١) للآنية التي تقوم قبل
كل شيء على تقيضة الوجود الإنساني أو طابع التناقض الذي يميزه ، إذ
أن عليه من ناحية أن يضع بنفسه أساس وجوده ويقرر بنفسه نوع هذا
الوجود ، كما يجد نفسه من ناحية أخرى موضوعا بالفعل في واقعة وجوده
التي لا بد له في وضعها ، ولم يلق فيها بمشيئته — ولهذا فهو لا يستطيع أبداً
أن يتمكن من نفسه كل الممكن . ولا تفتتح الآنية على وجودها المذنب كل
الانفتاح إلا إذا أدركت أنها مذنبه حتى النهاية . وهذا بدوره لا يتأتى لها
حتى تستبق نفسها إلى النهاية — أي إلى الموت . بهذا تفلاطم فكرة
الاستباق (أي الوجود الأصيل الذي يستبق ذاته إلى الموت) مع ظاهرة
الضمير .

ويصف هيدجر موقف القوتر الذي ينبجم عن الإنصات الحقيقي لنداء
الضمير وتقرر فيه الآنية اختصار إمكانية وجودها الحق بأنه هو التصميم
الذي يحدد به وجود الآنية . فالانفتاح على نداء الضمير — أو إرادة أن

(١) نفس المرجع ، ص ٢٨٥ ، والقرار هنا بمعنى العشق الباطن .

يكون لى ضمير — ظاهرة تظل مستغلقة على الناس. لأنها مرتبطة بما يتهرب منه الناس وينشغلون عنه : بتجربة عدمية الآنية التى تشمر بها فى القلق ، وبالفهم كشروع للذات على أقصى إمكانياتها الحيمة ، وبالكلام (لأن أسلوب الصمت الذى يهتف به الضمير حال من أحوال الكلام) . ومن ثم يصبح التصميم حالا مميزاً للانفتاح الحق الذى يوصد الناس أبوابهم دونه ، ونصل إلى هذه الصيغة النهائية المويضة التى تعبر عن التصميم أو المثل الوجودى الأعلى لا مكان الوجود الحق بأنه : « المشروع الذاتى المتكتم القلق على الوجود الحميم المذنب » .



ان الضمير ينادى إنية الآنية أو ذاتها من غمرة الضياع فى « الناس » . والمنادى والمنادى عليه غير محدودين ولا معروفين . فالنداء لا يهتم بطبيعة من يناديه ولا بما يفهمه عن نفسه ، ولا يكثرث بشخصه أو اسمه أو أصله أو طبقته . ومع ذلك فهو يصيبه كما قلنا إصابة مؤكدة ، لأن الآنية نفسها هى المنادى والمنادى .

ونحن لا نخطط لهذا النداء ، لا نوجهه عن قصد ولا نعدله . انه نداء مجهول ، لم تقوّمه ولم ترده . وهو لا يصدر عن « آخر » يشاركنى أو أشاركه حياتى فى العالم . انه ينبعث من داخلى ، ومع ذلك يرتفع فوقى . ومن المستحيل أن يكون صوتا غريبا يأتى من قوة عليا تعلن عن وجودها فى ، أو أن يكون مظهراً من مظاهر حياتى البيولوجية أو النفسية أو الاجتماعية . إنه — من الناحية الأنطولوجية — ظاهرة متعلقة بالإنية ،

مرتبطة بتكوينها الوجودى . وهذا وحده هو الذى يهديننا إلى تفسير الصوت الصامت المجهول الذى يهصد نداؤه من أعماقنا ويرتفع فوقنا ويهيب بنا أن نحقق إمكان وجودنا الأصيل .

* * *

لن نتحدد شهادة الضمير إلا إذا تحددت طبيعة « الإنصات » الملزم له . فتفهم ندائه ليس شيئاً لاحقاً به ، بحيث يمكن أن نضيفه إليه أو نستبعده عنه . لأننا لن ندرك تجربة الضمير إدراكاً صحيحاً إلا إذا فهمنا ندائه . وحتى عدم فهمه أو تجاهله تعبير آخر عن أسلوب وجود الآنية الذى يتحدد فيه المنادى والمنادى عليه . ولو حللنا هذا الفهم لاستطعنا كذلك أن ندرك « الذنب » المقصود بنداء الضمير . فكل تجارب الضمير وتحليلاته المختلفة تجمع على أن « صوت » الضمير يتكلم بشكل من الأشكال عن « الذنب »^(١) ، ولكنها تختلف فيما بينها حول تحديد طبيعة هذا الذنب كما تغفل التصور الوجودى له إغفالاً .

ما هو معنى الذنب وكيف نكون مذنبين ؟

لا بد من الرجوع إلى الآنية نفسها لفهم ماهية الذنب كما رجعنا إليها لفهم الضمير والموت . وطبيعى ألا نرجع للناس لنسأل عنه ، لأن السؤال الحقيقى عن الماهية غريب عنهم غربة كل سؤال أنطولوجى أصيل ، ولأن تصورهم للذنب نابع من حياتهم المشتركة المشغلة بالعمل والتملك ، بحيث يكون الذنب

(١) 'الوجود والزمان'، ص ٢٨٠

في رأيهم مساوياً للأضرار بهما وبالصالح العام وتقاليد هذه وقوانينه .
من أين نستمد إذا معيار المعنى الوجودي عن الذنب والمذنب ؟ من كون
صفة « لانا أكون » . هل يكون الذنب في أسلوب وجود الآنية بما هي
كذلك ، بحيث تكون مذنبية بقدر ما تكون موجودة بالفعل ؟ ألا يستلزم
هذا أن نرتفع بفكرة الذنب عن مستوى الوجود المشترك المنصرف إلى
الشئون العملية الحاضرة ، كما نرتفع به فوق مستوى ما ينبغي وما يحق
للآخر ، وما يفرضه العرف أو الخلق أو القانون ؟

ان فكرة الذنب تحمل طابع « اللا » . وإذا كان الذنب سيحدد الوجود
الإنساني ، فلا بد من تحديد الطابع الوجودي لهذه « اللا » . ويمكننا أن
نصف الذنب وصفاً شكلياً خالصاً بأنه « السبب » في وجود محدد « باللا » ،
أي سبب السلب والعدمية . وإذا استبعدنا عن « اللا » كل سلب لمطلب
كان ينبغي الوفاء به أو لشيء مفقود ، كما استبعدنا عن الآنية كل تصور لها
كوجود حاضر ، أمكن القول إن وجود الذنب لا يترتب على أي إحساس
بالذنب (ولا بالدين ، فالكلماتان مرتبطتان في الأصل)^(١) وإنما العكس
الصحيح : أي أن الإحساس بالذنب لا يكون إلا بسبب ذنب أصلي . كيف
نوضح هذا من طبيعة وجود الآنية نفسها ؟

ان وجودها هو الهم . والهم ينطوي على الوجود الفعلي هناك (الإلقاء)
والتواجد (الم شروع) والسقوط والآنية ملقى بها بلا إرادة منها في « الهناك » .
ولقد عرفنا وجودها بأنه إمكانية وجود متعلقة بها ومع ذلك لا تملك تحققها .

ولهذا فهي السبب في إمكانية وجودها ، كما أنها من ناحية أخرى ليست هي التي وضعت هذا السبب بنفسها . ولهذا تحيا في التناقض والهم الذي يكشف عنه التأثر والوجدان : فعليها أن تضم أساس هذا السبب (بأن تشرع نفسها على الإمكانيات التي أُلقيت فيها ، ولكنها في نفس الوقت لا تتمكن منه أبداً ، وتمعجز عن تحقيق إمكانية وجودها التي يتعلق بها همها فتبقى دائماً وراءها ، أشبه بمن يجري وراء ظله وظله يجري وراءه ! فهي تحيا من خلال إمكانية وجودها ، بل هي هذه الإمكانية نفسها ، غير أنها لا تتمكن أبداً من تحقيقها . هذه « اللا » جزء من المعنى الوجودي « للإلقاء » ، أى أن « اللا » أو العدمية تكون وجود الآنية الملقى بها . من هذا كان عليها دائماً أن تكون وأن تفهم نفسها من خلال إمكانياتها أو من خلال مشروعها . والمشروع في صميم تكوينه سابي أو عديمي . وهذه العدمية مرتبطة بحرية الآنية تجاه إمكانياتها . والحريه تسكن في اختيار إحدى هذه الإمكانيات دون الأخرى فكيف نجمع بين هذه العدمية الأساسية وبين الهم والذنب؟

ان بنية الإلقاء والمشروع كليهما تنطوي على العدمية . هذه العدمية هي السبب في إمكان عدمية الآنية الأصلية في حالة السقوط التي تلازمها في الواقع . والهم نفسه — من جهة ماهيته — تتغلغل فيه العدمية تماماً والهم — أى وجود الآنية باعتباره مشروعاً ملقى به — يعنى السبب « العدمي » للعدمية . وهذا يدل على أن الآنية من حيث هي كذلك مذنبه . وذنباها الأساسي هو الشرط الأنطولوجي الذي يجعلها مذنبه من الناحية الفعلية ، كما هو الأصل في الخير والشر والأخلاقية بعامة .

ما هي التجربة المعبرة عن هذا الذنب الأصلي ؟ أهى مرتبطة بالوعى بالذنب والعلم به ، أم أن وجود الذنب أسبق من هذا الوعى والعلم ؟ إن الآنية مذنبية في صميم وجودها . ولا يمنع من هذا أنها في حياتها اليومية الساقطة تحاول أن تتهرب من ذنبها الأساسي أو تنفلق دونه . وهذا الذنب هو الذى يجعل ظاهرة الضمير ممكنة ، كما يحملنا قادرين على الإنصات لندائه الذى يهتف بأفنا مذنوبون . « إن نداء الضمير هو نداء الهم . والذنب يكون الوجود الذى نسميه الهم . والأصل في الآنية أن تتوحد مع ذاتها في حال الهول الفظيع . وهذا الحال تضعها أمام عدميتها الصريحة المرتبطة بإمكانية وجودها الحميم . ولما كانت الآنية — باعتبارها — تتعلق بوجودها ، فإنها تهيب بنفسها من وسط هذا الهول أن تخرج من التوط في الناس لتتجه صوب إمكانية وجودها . والنداء يتجه إلى الأمام والخلف ، إلى الأمام : لكي تتحمل بنفسها وجودها الملقى به ، وإلى الخلف : إلى كونها ملقى بها ، لتفهم أنه هو السبب العدمي الذى عليها أن تطويه في وجودها . مثل هذا النداء المزدوج الذى يهتف به الضمير يفيه الآنية — التى هي السبب أو الأساس العدمي لشروعها العدمي — التى تكون في إمكانية وجودها — بأن عليها أن تسترد نفسها من الضياع في الناس ، أى يبين لها أنها مذنبية^(١) .

هكذا نرى أن نداء الضمير الذى يهتف بالآنية هو في الواقع نداء لا يحضها على الخطأ والشر ، ولا يقلب وظيفة الضمير المتعارف عليها (فدعوتها

إلى الشعور الواعى بذنبها لا يعنى بالضرورة أن ترتكب ذنبا من الذنوب
التي ينكرها الناس وتحرمها القواعد والقوانين (! انه على العكس من ذلك
نداء منبعث من أعماق الآنية نفسها ، يحثها على تحقيق إمكانية وجودها .
ولو أحسنت الانصات اليه لذهمت أخص إمكانياتها ، وتجررت للاستجابة
لها ، واختارت نفسها بنفسها ! عندئذ يصبح معنى الفهم لنداء الضمير هو أن :
أريد أن يكون عندي ضمير ! وعندئذ يصير الضمير شهادة حية بحجة
— كامنة في أعماق الآنية — على وجودها الممكن ، أى على ذنبها الأصلي ،
وندا . يستحثها على أن تكون هي نفسها تحقق وجودها وتتحمل مسئوليته
وتتصم على اختياره ...

* * *

ما علاقة هذا التصميم بالحقيقة ؟

ان التصميم حال متميزة من أحوال انفتاح الآنية . وقد فسرنا الانفتاح
أثناء كلامنا عن « السؤال عن الحقيقة » بأنه هو الحقيقة الأصلية ، كما عرفنا
أن الحقيقة ليست صفة من صفات « الحكم » ولا هى صفة لأى سلوك معين ،
وإنما هى عنصر أساسى فى تكوين الوجود — فى — العالم ولا بد من
فهمها من خلال التركيب الوجودى — أو بالأحرى التواجدى ! — للآنية .
وقد رأينا أيضاً أن عبارة « الآنية تكون فى الحقيقة » لا يمكن تفسيرها
من الناحية الأنطولوجية إلا على أساس أن انفتاح الآنية يكشف لنا عن
حقيقة الوجود وأصاته .

ونستطيع — بعد هذه الرحلة المضيئة ! — أن نقول إن التصميم نفسه هو حقيقة الآنية ولب أصالتها . ولا نريد أن نكرر ما ذكرناه عن الانفتاح على العالم بما فيه من موجودات وأشياء حاضرة أمامنا أو في متناول أيدينا . فأم من ذلك أن نقول إن النداء الذي بحثنا على الخلاص من التشتت ، الضياع وسط « الناس » يمكن أن يفهم الآن على أنه تصميم هذا التصميم أو هذا الوجود الذاتي الأصيل للآنية لا ينتزعها من عالمها ولا يحيلها إلى أنا منعزلة « خالصة » لا وجود لها في الواقع ، وإنما يحررها لعالمها ولا مكان وجودها ووجود الآخرين المشتركين معها وجوداً حقيقياً .

وربما يسأل القارئ : لقد أطلت الكلام عن التصميم . فما الذي تصمم عليه الآنية ؟

التصميم بحسب ماهيته ينبع من آنية واقعية وماهية هذه الآنية هي وجودها المتواجد . فتصميمها « لا يوجد إلا كقرار مقفهم يشرع نفسه على إمكاناتها »^(١) .

نعود فنسأل : ما الذي تصمم عليه الآنية ؟

والجواب يقدمه قرارها وحده . ونخطئ لو تصورنا أنه مجرد محاولة لبلوغ المكنات المتاحة أو المرغوب فيها . فالقرار هو الذي يحدد هذه المكنات وينفتح عليها من خلال الشروع . ولهذا كان التصميم مرتبطاً « بعدم التحدد » الذي يميز كل إمكان فعلي للآنية . ولهذا أيضاً لا يؤكد التصميم

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٨ .

إلا القرار ، ولا يتحدد طابعه الوجودى إلا من خلاله

فما الهدف إذا من التصميم ؟

تحدد هذا الهدف من الناحية الأنطولوجية « وجودية » الآنية من حيث
هى إمكان وجود على هيئة رعاية مهمة بالآخرين . ونحن نعلم أن الآنية
— بوصفها — تتحدد عن طريق وجودها الفعلى وسقوطها . وكلما انتبخت
على وجودها الفعلى « هناك » ألقت نفسها فى الحقيقة واللاحقيقة على
السواء . ويصدق هذا بوجه خاص على التصميم الذى وصفناه بأنه هو الحقيقة
الأصلية .

ولكن الآنية — كما ذكرنا مراراً — تحيا عادة فى حال من عدم
التصميم . وليس إلا تعبيراً عن ظاهرة استسلامها لرأى « الناس » وأسلوب
حياتهم ووقوعها تحت رحمتهم . ولهذا كان التصميم هو النداء المنبعث من
أعماق الآنية ومن فوقها وإليها ، يهتف بها أن تنفشل نفسها من الضياع فى
الناس) وهو مشكلة المشكلات فى بلادنا ، إذ يجد الناس متعتهم الوحيدة
فى التدخل فى أخص أمور حياتنا واستغلالنا مادة لا تنتهى للفقر والثروة ،
وهذا كان الفضول والتطفل وباءنا وغذاءنا اليومي . وكان الصمت والكتمان
أعدى أعدائنا !) صحيح ان « عدم التصميم » يبقى هو الطابع الغالب المسيطر
علينا جميعاً . ولكنه ان يقدر على محاربة الوجود الذى قرر وصم على غزو
حقيقته بنفسه ! إنه الآن قادر على الرؤية الشفافة النافذة ، مهياً لاكتشاف
إمكاناته الواقعية وتحقيقها ، بعيدة عن اجترار الأحلام والأوهام والتصميم
هو الذى يدعو بصوت الضير الصامت الرهيب ! — إلى أن يعيش

موقفه المحدد له ، ويقدم الشهادة على إمكان وجوده الحق . وليس التصميم في النهاية إلا « الأصالة التي يهتم بها الهم وبجعلها ممكنة »^(١) . وليست الأصالة بدورها إلا تعبيراً عن إمكان الوجود الكلي الحق ..

ولكن إلى أى مدى يرتبط هذا الوجود الكلي بالزمان ؟ وفي أى بعد من أبعاده أو أية « انبثاق » من انبثاقاته يتحقق ؟
هذا ما سنحاول الآن أن نراه ...

* * *

انبثاقات الزمان :

لم تكن هذه الشروح المفصلة عن الوجود للموت والضمير والذنب والتصميم إلا جسراً للعبور إلى السؤال عن معنى الهم ، أو بالأحرى إلى الأساس الذى يقوم عليه وهو الزمانية . ويسأل هيدجر : « ما الذى يحمل كلية البناء الشامل المفصل للهم في الوحدة التي تضم تفاصيله أمراً ممكنًا »^(٢) ؟
بعبارة أبسط : ما الذى يضمن الوحدة على العناصر المكونة للهم ؟

ان الآنية حين تستيق نفسها إلى أقصى إمكانياتها (أى حين توجد للموت) ترتد في نفس الوقت إلى زمنها الذى كان ، أى زمنها المنقضى^(٣) .
وهي تحتفظ بهذا الزمن المنقضى ، بل هي زمنها الذى انقضى وكان . ولا

(٢) الوجود والزمان ، ص ٢٠١ .

(١) نفس المرجع ص ٢٢٤ .

(٣) الزمان المنقضى . (أو الانقضاء) محاولة مني للتعبير عن الكلمة الأصلية Das Gewesen (ما قد كان) التي يفرق هيدجر بينها وبين الماضي Sein . — Das Vergangene كما سيأتي بعد .

تستطيع أن تكون منتضية بحق إلا بقدر ما هي مستقلة^(١) . ومن ثم يفجأنا هيدجر بهذه العبارة التي تقلب الصور المألوفة للزمن — في حركته من ماض إلى حاضر إلى مستقبل — رأساً على عقب : ان الانقضاء^(٢) (الزمن المنقضى) ينبثق على نحو من الانحاء من المستقبل^(٣) . فكأنه يريد أن يقول إن الماضي ليست له الصدارة والأولية عند الآنية ، وإنما المستقبل هو الذى يحيلها إلى الماضي ويجعلها تحافظ عليه . ومعنى هذا — بتعبير هيدجر — أن قدرة الآنية على استباق ذاتها إلى ما لم يوجد بمد وإن كان ينتمى إليها بالفعل — أى إلى موتها — هذه القدرة على أن تكون فى المستقبل هى التى تمكنها من الرجوع إلى زمنها المنقضى وصونه من الضياع . فكأن استشعار الموت والإحساس بالنهاية هو الذى يحى الماضى وبعيدنا إلى ذكرياته ، على نحو ما نرى فى أعمال « مارسيل بروست » الروائية ، التى يذوب فيها المستقبل والماضى والحاضر فى وحدة واحدة تكون الشخصية الرئيسية فى هذه الأعمال .

وعن طريق الاستباق إلى الموت أو النهاية (أى عن طريق التصميم المستبق) تجدد الآنية نفسها فى موقف — فتعامل مع الوجود تمايلها مع شئ تشغل به ، وتتيح له أن يلتقى بها وجها لوجه .. هذا الالتقاء بالوجود القائم فى « العالم المحيط » والتعامل معه لا يتيسر إلا بإحضاره (أى جعله

(١) أى تحيا لى المستقبل أو ذات مستقبل .

(٢) Die Gewesenheit (أو كبنونة ما قد كن)

(٣) الوجود والزمان ، ص ٣٢٦ .

حاضرا) ^(١) وهذا بدوره لا يتم إلا عن طريق التصميم . والتصميم يحضر نفسه أو يجعلها حاضرة في الموقف بحكم كونه مستقبليا وقادرا على الرجوع إلى نفسه . وهذا بعينه هو جوهر الزمانية كما نجربها ونحياها في الآنية ، بل كما يتيحها البعد الخاص بالآنية ويحملها . ومن ثم يستطيع هيدجر أن يقول إن الزمانية تكشف بوصفها المعنى الحقيقي للهم ^(٢) . وإذا كنا قد حددنا الهم — بأفة هيدجر العسيرة، — بأنه « الوجود — الفعلى المسبق — في « من حيث هو » وجود — بالقرب من » ، فيمكننا الآن أن نرى أن الوجود الفعلى المسبق يتم في « الزمن » المستقبل ، وأن الوجود — بالقرب — من — يتم من خلال الحاضر أو بالأحرى الإحضر ^(٣) . وقد عرفنا أن الهم يجمع بين التواجد ، والوجود الفعلى ، والمستوط . فالتواجد مرتبط « بالشرع » الذى فيه تلقى الآنية بنفسها على إمكانياتها التى لم تتحقق بعد ، ولبس هذا إلا نوعا من « الزمن » المستقبل . والوجود بالفعل — أى كون الآنية ملقى بها هناك — عنصر من العناصر التى عرفنا أنها من المكونات الأساسية للهم ، ولهذا يمكننا الآن أن نفهم هذه العبارة : « إن قيام الهم على أساس الانقضاء هو الذى يمكن الآنية من أن توجد (أو تتواجد) بوصفها الوجود الملقى به » ^(٤) .

ويفرق هيدجر بين الانقضاء (ما قد كان) والماضى . فالماضى تعبير

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) Das gegenwärtigen .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢٨ .

يصدق على الموجودات التي ليست من نوع الآنية . هذه الآنية « المتواجدة » لم « تمض » بل « انقضت » أو « كانت » ، أى أن الكينونة لا تزال باقية ، وما قد كان لا يزال في الحقيقة كائناً . ويتضح هذا إذا تذكرنا ما قلناه من أن « الوجود الواقع بالفعل »^(١) عنصر أساسى فى تكوين الآنية ، وهو لا يكون ممكناً إلا لأن الآنية — فى وجودها فى الزمان — لا تترك وراءها ما كانته — أو ما انقضى من زمنها — ولا تتخلى عنه ، وإنما تكونه . وهكذا يبين لنا بعد المستقبل الذى بنطوى عليه « الاستباق » ، وبعد الماضى الذى يتضمنه « الوجود — بالفعل — فى » أن الهم زمانى فى تكوينه وتركيبه . ولعل القارئ قد لاحظ أن هذا التفسير للزمانية بأنها البناء الأساسى المكون للهم يشبه أن يكون نوراً كاشفاً سلط — بعد الجهد والعناء ! — على بقية البناء المعقد الذى حاولنا أن نخرج بفكرة موجزة عن هيكله ومماره : ولعل « الوجود والزمان » أن يكون من الكتب التى يصدق عليها ما يقال من أنها تقرأ من آخرها ، وإن نهايتها تكشف عن بدايتها وتجمع كل خيوط نسيجها (ويا له من نسيج تبدو عبقرية الصنعة والتصنع والصبر والمشقة فى تطريز كل خيط فيه) !

بقى أن نتحدث عن السقوط ، وهو العنصر الثالث من العناصر المكونة للهم ، لنعرف علاقته بالزمانية . وليس السقوط سوى الضياع فيما هو « حاضر » أى فيما وصفناه بالوجود — بالقرب — من . وطبيعى أن يكون هذا السقوط فى الحاضر (ما هو كائن وقريب) دون المستقبل (ما سيكون)

Faktizität — Facticité. (١)

وما قد كان (الانتضاء) وهكذا تجعل الزمانية وحيدة « التواجد »
و « الوجود بالفعل » و « السقوط » أمراً ممكناً وتؤلف كلية بناء الهم تأليفاً
أصيلاً^(١) .

وطبيعى أن لا تكون الزمانية دائماً زمانية أصيلة . فكيف نفرق بين
الأصيل منها وغير الأصيل ؟ .. ولا بد لهذا الغرض من بحث « الوجودات »
التي تسكلمنا عنها من قبل ، وهى الفهم والتأثر الوجدانى والسقوط والكلام ،
لنرى دور الزمان فيها ونبين أنها فى صميمها زمانية . هنا يجمع هيدجر
الخيوط التى سبق أن قدمها متفرقة ، ويرجم للتحليلات التى تابعتها من
قبل لينظر إليها فى أفق جديد . وليس هذا من قبيل التكرار ، وإنما هو
إضاءة للبناء الكلى ومحاولة لفهمه على نور الزمانية .

لنبدأ بالفهم . كيف يتجلى طابعه الزمانى ؟

لقد رأينا أن الفهم « شروع » على إمكانات الوجود الخاصة . وأنه
تفتح أو « تفتيح » لإمكانية الوجود . وكل أشكال « المعرفة » وأساليبها
تقوم على هذا الفهم وتعتمد عليه . ولكن « شروع » على الإمكانات
مرتبط بالمستقبل ، أو هو بتعبير هيدجر « الزمن المستقبل » . والمستقبل
— من الناحية الأنطولوجية — هو الذى يمكن الوجود الذى نسميه الآن
من أن يوجد على الصورة التى هو عليها ، بحيث يكون وجوده — أو
بالأحرى تواجده — م. ادفا لفهمه إمكانية وجوده^(٢) . ولا يجوز أن

(١) الوجود الزمان ، ص ٣٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٢٦ .

نتصور أن هذه الإمكانية شيء يتبدعه الآنية أو تتمناه وتخشاها، وإنما الآنية هي إمكانية وجودها . وبقدر ما تكون في المستقبل . وليس « الاستباق » الذي تحدثنا عنه إلا هذا الزمن من خلال المستقبل . وطبيعي أن هذا الاستباق أو هذا الزمن في المستقبل لا تقدر عليه غير الآنية الأصيلة . فهي وحدها التي تستطيع أن تعود إلى ذاتها وتحققها وتستبق نفسها إلى مستقبلها . وطبيعي أيضاً أن يكون هذا هو المستقبل الأصيل الذي تحدده بنفسها لا بما يمليه عليها « الناس » .

هذا عن الآنية الأصيلة . فماذا عن الآنية غير الأصيلة ؟

إذا صح ما قلناه من أن الهم — أو بالأحرى بناءه الموحد — يقوم على الزمانية ، وإذا كانت الزمانية تتكون من « انبثاقات »^(١) الزمن الثلاثة، وهي ما سيكون وما قد كان وما هو كائن (المستقبل والآن والحاضر)، فلا بد أن يكون للمستقبل دوره في تركيب الآنية غير الأصيلة . ولكن كيف ؟ لقد بيّنت لنا التحليلات السابقة أن الوجود اليومي المعناد للآنية يقوم على « الانشغال » بالأشياء والوجودات الحاضرة أمامها أو في متناول يدها وتحت تصرفها ، وأن الآنية لا تلبث أن تستغرق فيها فلا تسكاد تفهم نفسها إلا من خلال هذا الانشغال وما تشغل به . لهذا تعجز الآنية عن

(١) Ekstasen وقد فضلت هذا التعبير الذي لجأ إليه الاستاذ فؤاد كامل في ترجمته لسكتات ريجيس جو ليفيه ، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى نيتشه ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ — والكلمة — اليونانية الأصل — تعني الخروج من حالة السكون أو العالم كله والاتجاه نحو الواحد كما عند أفلوطين (وترجم عادة بالوجد .

العودة إلى « إمكان وجودها » الحميم الخ نص من كل العلاقات أو الرجوع إلى ذاتها ، وتصبح — تحت تأثير الانشغال — في حال توقع أو تهيؤ لما تأتي به الموجودات المنشغلة بها أو لما تأباه عليها^(١) . ويصبح المستقبل الذي « نترمن » به مستقبلا غير أصيل . نوعا من التوقع^(٢) الذي يجعلها تعيش في مواقف الانتظار والرجاء ، والتطلع والرغبة .

الآنية الأصيلة وغير الأصيلة إذا يتزمن كلاهما بالمستقبل . والتزمن بالمستقبل قد يكون أصيلا أو غير أصيل . ولكن يصدق في الحالين تعبير « السبق للذات »^(٣) أو الاستباق الذي يتميز به تواجد الآنية المتواجدة . وكل تزمن يشمل الانبثاقات الزمنية الثلاثة التي ذكرناها . وقد عرفنا مما سبق أن الفهم والتأثر الوجداني والكلام كلها « وجودات » متزمنة أو يدخل الزمان في نسيج تركيبها . فما صلة هذا بما نحن بصدد من الحديث عن الوجود الأصيل وغير الأصيل ؟

لنبدا بالتزمن الأصيل للفهم الذي ينطلق — كما عرفنا — من المستقبل ، ويتخذ صورة استباق الآنية لنفسها نحو إمكانياتها التي لم تتحقق بعد . هذا الاستباق الذي يتم كما رأينا « بالتصميم » ، يحتاج إلى الزمن الحاضر الذي يقع فيه اختيار « القرار » على موقف معين . في هذا التصميم وبهذا القرار يسترد الحاضر من التشتت والاستفراق في الموجودات القريبة التي

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٣٦ .

Das gewärtigen

(٢)

Das Sich — Vorweg

(٣)

تنشغل بها الآنية ولا يقتصر الأمر على هذا ، إذ يضم الحاضر نفسه إلى مكانه الذى يتحدد فيه بما سيكون (المستقبل) وما قد كان (الانقضاء) . هذا الحاضر الأصيل الذى يوضع فى مكانه من الزمانية الأصيلة هو الذى نسميه « اللحظة »^(١) . وليست اللحظة « نقطة آن » فى مجرى تتابع زمني داخل العالم ، وإنما هى أسلوب انفتاح الآنية على ما يقابلها ويواجهها ، أو بالأحرى على ما تتيح له مقابلتها ومواجهتها . ويتوقف هذا بطبيعة الحال على أسلوبها المتميز فى الوجود ، على قدرتها على أن تكون: هى ذاتها .

أما التزمّن غير الأصيل للفهم فيمقابل به — فى انبثاق الحاضر — الإحضار . ومعنى الإحضار أن الآنية — أو إمكانية الوجود — لا تفهم ذاتها إلا من خلال ما تنشغل به وما يكون حاضراً أمامها ، على حين أن التزمّن الأصيل مرتبط بالمستقبل ولا يضيع نفسه أو يشتتها فيما ينشغل به .

بقيت الانبثاق الثابتة للزمّن . وقد تبين مما قلناه عن الفهم الأصيل أن الآنية تحتفظ بما كانته أو انقضى منها أثناء الاستباق .

هنا يلحس هيدجر مسألة الهوية (أى هوية الذات مع ذاتها) التى يكثر حولها الجدل فى الفكر المعاصر . فالآنية تسترد نفسها فى أثناء هذا الاستباق وتعود من جديد إلى إمكانية الحقّة لوجودها . ولهذا يصف الانقضاء الأصيل بأنه تكرار (وهو مصطلح نعرفه من كيركجارد الذى أنشأ حوله

(١) الوجود والزان ، ص ٣٣٨ وقد ناقش هيدجر فكرة اللحظة باختصار وبين ارتباطها بالتصميم الذى يسترد « الحاضر الحقيقى » من التشتت والانشغال وإن كان الموضوع يحتاج إلى دراسة منفردة قد يتسع لها مجال آخر .

قصة فلسفية مؤثرة شائقة، وإن اختلف مدلوله عند المنكرين اختلافاً كبيراً) فإذا اقتصرنا الآن على اكتساب إمكانياتها من تعاملها مع الموجودات المنشغلة بها، نسيت ما كانت وما يحدد لها ما يمكن أن تكونه. فالنسيان حال ناقصة من أحوال الزمن الانقضاء أو ما قد كان، حين يكون هذا التزام غير أصيل. وفي حياتنا اليومية شواهد كثيرة على تنكر الإنسان لماضيه ومحاولة إسدال ستر من التجاهل والنسيان عليه حين يكون بصدد التخطيط لمستقبله (أو الشروع له كما يقول هيدجر) وهو بهذا الأسلوب ينفلق على نفسه، وينخدع فيها، ويتهرب منها. وفي الأدب المحلى والعالمى شواهد عديدة تقدم لنا شخصيات تهربت من شبح ماضيها وحاولت أن ترتفع إلى قمة الطموح والمجد فهربت في وادى الآلام والموت (وتحضرني الآن بداية ونهاية لنجيب محفوظ، والأحر والأسود لاستندال والبطة الوحشية لابن) وهذا هو موقف عدم التصميم الذى يقع على طرفي نقيض من موقف التصميم الذى ذكرناه.

لا شك أن التفسير الزمانى للوجودات المختلفة تفسير مضمّن حافل بالتفصيلات المتشابكة. وتكمن صعوبته في ضرورة المحافظة على النظرة الكلية عند تناول كل منها على حدة. فانبثاقات الزمن الثلاثة حاضرة في كل واحدة، لا يقلل من هذا أن يكون التركيز على إحداها أكثر من غيرها. ولو أخذت الفهم مثلاً لوجدت أن كمية المستقبل ترجح كفتى الانقضاء والحاضر اللذين يؤديان كذلك دورهما فيه وإن كان هذا لا يمنعنا من القول بأن كل واحدة من الوجودات تقوم أساساً على انبثاقه زمنية

محددة . فإذا كان الفهم يقوم على المستقبل (ما سيكون) فإن الوجدانية — أو التأثير الوجداني — يقوم على الانقضاء (ما قد كان) ، وقد عرفنا مما سبق أن الوجدانية هي التي تتيح للآنية أن تفتح على « إلانها » أو كونها ملقاة هناك ، موجودة بالفعل وجوداً واقعياً لم تحتره ولا يد لها فيه . وهذا يدل على أن التزمّن الأساسي الوجدانية هو الذي يوجد الانقضاء أو يخلقه ، وإنما يكشف للآنية عن وجودها فيه ، لأن الآنية كانت ، أو هي بمعنى أدق ما كانته .

لهذا يقول هيدجر إن الطابع الوجودي الأساسي للتأثر هو الإعادة أو الاستعادة . وهذه لا توجد الانقضاء ولا تنتجها ، وإنما التأثير الوجودي هو الذي يكشف للتحليل الوجودي عن حال من أحوال الانقضاء^(١) .

وبوازن هيدجر بين تأثيرين وجدانيين يوضحان الفارق بين إنقضاء أصيل وآخر غير أصيل . ففي حال الخوف الذي تسوده الحيرة والاضطراب يظهر نسيان الذات وفرارها من كينونتها الماضية . أما في القلق فيتجلى عبث « الانشغال » وبطلانه واستحالة وصول الآنية إلى ذاتها عن طريقه في القلق — وما أبعد الفرق بينه وبين الخوف — تقدمنا ! — ترجم الآنية إلى نفسها ، ويتم شيء يمكن أن نصفه بالتكرار . هنا تجرب الآنية تناهيها وتمانيه . وإذا كان القلق ينبع من مستقبل يقرره التصميم ، فإن الخوف

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٤٠ .

ينجم عن الحاضر الضائع الذى يملؤه الخوف من الخوف ، لكى لا يلبث أن الخوف يسقط فيه^(١) .

فإذا انتقلنا أخيراً إلى زمانية السقوط وجدنا أن خيراً ما يوضحها هو الطفل أو الفضول . فى هذا الفضول يتم نوع من « الاحضار » الذى يبقى مع ذلك حبيساً بين جدران الزمن الحاضر، إذ ينفلق الفضول على نفسه دون الاستباق إلى الامكانيات الحمية أو هى تنفلق دونه . إن الفضولى يعيش فى حاضر فاسد، كل همه فيه هو الاحضار أو تكوين المعلومات والاخبار، ويظل بعيداً عن الحاضر الحقيقى الذى ينبع من استباق إلى المستقبل وتكرار لما كان وانقضى . ولهذا كان الفضول حفرة بلا قرار .

ولو شئنا أن نجعل ما قلناه عن التزام الأصل والتزامن غير الأصل لأمكننا أن نضم هذا الجدول^(٢) الذى قد يعيننا على رؤية الهيكل الحاشد بالتفاصيل ، إدراك الغاية قبل أن تنموه فى زحام الاشجار !

الانطباقات الزمنية	التزامن الأصل	التزامن غير الأصل
المستقبل	الاستباق	التوقع (التهيؤ)
الحاضر	اللاحظة	الاحضار
الانقضاء	التكرار	النسيان

لعل القارىء قد افتقد « الكلام » فى هذا التحليل الزمانى « للوجودات »

(١) نفس المرجع ، ص ٣٠٤ وما بعدها .

(٢) تجد هذا الجدول فى كتاب فالتريميل عن هيدجر ، هامبورج ، مجموعة كتب روفوات ،

١٩٧٣ ، ص ٦٠ .

المختلفة من فهم وتأثر وسقوط . ولعله قد تصور - كما فعل بعض الباحثين^(١) - أن تحليل السقوط وما يرتبط به من انشغال بالحاضر قد حل محله . والواقع أن التحليل الزماني للكلام في « الوجود والزمان »^(٢) مختصر غاية الاختصار ، وهو يرد بعد حديث مستفيض عن السقوط . ومع ذلك فهو - وإن لم يحدد للكلام انبثاقاً زمنياً متميزة - لا يهمله تمام الإهمال ، وإنما يبين أن للحاضر دلالة خاصة بالقياس إليه . فهو ينصب في الأغلب الأعم على ما يقابلها في العالم المحيط بنا - وإن كان هذا بطبيعة الحال لا يستنفد كل إمكاناته ، إذ يكفي أن نفكر في « لفة » الفن وأسايلها المختلفة في حوارها مع الوجود أو معنا . إن الكلام في ذاته زماني ، لأن كل كلام « عن » أو « إلى » يقوم على وحدة الانبثاقات الزمنية الثلاثة . ولما كان الكلام متعلقاً على الدوام بوجود - وإن لم يتخذ صورة التعبير النظري وجده - فإن تحليل البنية الزمنية للكلام وتفسير الطابع الزمني للصور والأشكال اللغوية لا يمكن البدء فيه إلا إذا تناولنا مشكلة الارتباط الأساسي بين الوجود والحقيقة على ضوء الزمانية . عندئذ يمكننا أن نفهم المعاني الأنطولوجية « الرابطة » أو فعل الكيونة ، وتوضح المعنى وتكوين التصورات .

مهما يكن من شيء فلا بأس من إعادة ما قلناه من أن انبثاقات الزمن

(١) مثل أوتو بوحلر في كتابه طريق هيدجر الفكري ، بفيلنجن ، ١٩٦٣ ، الفصل الثاني الميتافيزيقا والتاريخ ، ص ٢٧ . وقد ذكره فالتريميل في كتابه السابق الذكر ص ٦١ .

(٢) ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠ .

الثلاثة ... التي نسميها عادة بالماضي والحاضر والمستقبل — ماثلة على الدوام في كل تزامن ، وإن كانت إحداها تغطي على الآخرين في كل حالة على حدة . فالفهم مثلا يغطي على المستقبل (الاستباق أو التوقع) ، والتأثر الوجداني يتفوق فيه الانقضاء (التكرار أو النسيان) والسقوط والكلام يغلب عليهما الحاضر (اللحظة أو الإحضر) . وفي نفس الوقت يمكن تأكيد ما قلناه من أن الانبثاقات الزمنية "أخرى" تؤدي دورها مع الانبثاق الغالبة . فالفهم حاضر انقضى وكان ، والتأثر بمستقبل حاضر . ومعنى هذا أن الزمانية تتجلى كاملة في كل انبثاق على حدة ، وأن « الوحدة الانبثاقية لزمان الزمانية تقوم عليها كلية البناء الكامل للتواجد ، والوجود بالفعل ، والسقوط ، وهذا هو معنى وحدة بناء الهم » وهو كذلك المعنى الذي انتهينا اليه من كل هذه التحليلات التي بينت لنا أن الهم يقوم بناؤه وتركيبه على الزمانية . وهذا يدلنا في النهاية على أن الإنية — بإمكانياتها الأساسية وانفتاحها وأصالتها أو عدم أصالتها — تقوم على الزمانية التي تتمثل فيها عناصر التزامن في وحده واحدة .



١- السؤال عن الحقيقة

تبلغ تحليلات هيدجر المفصلة عن الهم (باعتباره وجود الآنية) ذروتها في أول بحث قدمه عن الارتباط بين الوجود والحقيقة في كتابه « الوجود والزمان » . وهو أن هذا الارتباط قديم قدم الفلسفة ، لم ينبدعه على هوانا ولم تخلقه من العدم . فلقد دار الفكر الفلسفي منذ بدايته حول هذا الارتباط بين الوجود والحقيقة ، وتجلى ذلك بأوضح صورة في كثير من شذرات هيراقليطس الباقية ، وفي قصيدة بارمنيدز (وبخاصة في قوله المشهور إن الفكر - أو العقل - والوجود شيء واحد) ، كما ظهر عند أرسطو الذي عرف الفلسفة بأنها « العلم بالحقيقة »^(١) وحددها في نفس الوقت بأنها العلم (أَيْسَيمِي) الذي يتأمل الوجود بما هو موجود ، أي من ناحية وجوده .

أليس من الطبيعي إذن في بحث يصف نفسه بأنه بحث في « الأنطولوجيا الأساسية » أن يهتم بهذا الارتباط الأصلي بين الوجود والحقيقة ويلقى الضوء كذلك على العلاقة بين الآنية والحقيقة ، لكي يبين لنا في النهاية أن الوجود لا ينفصل عن الحقيقة ، كما أن الحقيقة ملازمة للوجود ؟

يمضي هذا المبحث الأول - الذي ظل الشغل الشاغل لهيدجر في العديد من دراساته ومحاضراته من « ماهية الحقيقة » إلى موضوع الفكر - في ثلاث خطوات :

(١) (العلم بالحقيقة أو بالتكشف واللاتعجب كما يرى هيدجر)

١ — التصور التقليدي للحقيقة والأسس الأنطولوجية التي يقوم عليها .
٢ — الظاهرة الأصلية للحقيقة والأصل في التصور التقليدي الذي وصلنا عنها .

٣ — نوع وجود الحقيقة والشروط التي تعتمد عليها .

وإذا كانت طريقة السؤال هي أهم ما يميز الفيلسوف ويوجه فكره ، فإن هيدجر يتجه بسؤاله عن الحقيقة وجهة جديدة . انه يبدأ من التصور السائد للمألوف عن الحقيقة ، وهو تصور راسخ في أذهاننا منذ أرسطو وابن سينا وتوماس الأكويني ، لكي يرجع إلى الظاهرة الأصلية التي حجبتها هذا التصور . ولقد استقر الرأي في هذا التصور على أن العبارة — الحكم أو القضية — هو محل الحقيقة وموضعها ، وأن ماهية الحقيقة تقوم على تطابق الحكم مع الموضوع . وهو رأي يستند إلى أرسطو الذي ينسب إليه تحديد هذا الوضع وإطلاق هذه الصيغة . فهل قال أرسطو ذلك صراحة ؟

الحق أن الأصل في هذا الرأي يرجع إلى عبارة أرسطو التي يقول فيها إن تجارب النفس أو تصوراتها معادلة (أو مكانثة) للأشياء^(١) . ومن الواضح أنه لم يتصد من قوله هذا أن يقدم تعريفاً للحقيقة . ولكن هذا القول تحول على يد توماس الأكويني إلى التعريف التقليدي للحقيقة بأنها تكافؤ أو تطابق بين العقل والشيء ، وهو التعريف الذي تمسكت به الفلسفة إلى ما بعد كانت (وقد أشار الأكويني نفسه إلى أنه أخذ هذا التعريف

(١) أنظر لأرسطو، العبارة . De Interpret . ١٦ ، ١٦ ، ١

عن ابن سينا الذى يقال إنه أخذه بدوره عن كتاب التعريفات لإسحق
الإسرايلى من القرن العاشر^(١) . مهما يكن من أمر هذا التعريف
المشهور فإن هيدجر يسأل : ما هو المعنى المقصود بالتطابق (التـكافؤ أو
التوافق)^(٢) ؟ انه يعبر من الناحية الشكلية البحتة عن علاقة شىء بشىء .
واكن إذا كان التطابق علاقة ، فليست كل علاقة بتطابق . لا بد إذن من
توضيح معنى هذه العلاقة وتعديدها . كيف يمكن أن يتطابق العقل
والموضوع (الشىء) ومن أى جهة ؟ يلزم أن يتطابق الحكم مع مضمونه ،
فمن أين يأتى هذا التطابق ؟ أنقول إنهما متساويان أو متشابهان ؟ ولكننى
إن حكمت بأن القرش مستدير ، فلا يعقل أن أنصور أى نوع من التشابه
بين الحكم والاستدارة ، بين العبارة التى أحكم بها (وهى افوية) والقرش
الذى أحكم بأنه متطابق معها (وهو معدنى) ! يلزم إذن أن يدرك العقل
الموضوع (أو الشىء) على ما هو عليه . فكيف يتم هذا ، إذا كان هذا العقل
لن يتحول إلى موضوع !

نحن جميعاً نميز فى الحكم بين « فعل الحكم » وبين موضوعه . وفعل
الحكم حدث نفسى واقعى ، وموضوعه مضمون مثالى . والأمر كله يتوقف
على هذا المضمون المثالى . فلنسا بحاجة إلى معرفة شىء عن طبيعة الأحداث
النفسية التى فى الوعى عند القيام بعملية الحكم . ولكن المسألة ليست بهذه
البساطة . فلدينا فعل الحكم الواقعى من ناحية ، ولدينا من ناحية أخرى
المضمون المثالى الذى نفكر فيه أثناء تحقيق هذا الفعل ، ولا بد أن يتعلق

(١) الوجود والزمان، ص ٢٧٣ .

(٢) Correspondence — Adaequatio

هذا المضمون بشيء واقعي أو موضوع متعين . « ألا يكون واقع المعرفة والحكم قد انقسم بهذه الطريقة إلى أسلوبين في الوجود » وطبقتين « لا يمكن أن يبلغ التلقيق بينهما إلى صميم أسلوب وجود المعرفة »^(١) ؟ لنسأل إذن : متى تظهر الحقيقة في فعل المعرفة نفسه ظهوراً صريحاً ؟ الجواب : عندما يثبت فعل المعرفة أنه حق (أو صادق) . ومتى يتم هذا ؟ - الواقع أن « أنه » هي المشكلة ! ولا بد تبعاً لهذا « أن تتضح علاقة القطابق في السياق الظاهري للإثبات » . ونسأل من جديد : كيف نفهم هذا الإثبات ؟ يضرب لنا هيدجر مثالا بسيطاً من واقع التجربة التي نعيشها كل يوم . لتصور أننا نقول عبارة عن صورة معلقة على الحائط ، في الوقت الذي ندير لها ظهرنا ولا نراها رؤية مباشرة . ثم نستدير انرى إن كانت العبارة صحيحة . كانت عبارتنا هي هذه : الصورة مائلة . فما الذي يجعلها صادقة أو كاذبة ؟ لا بد أولاً أن نلاحظ أننا حينما نتطق بالعبارة لا نشغل أنفسنا بأية ظاهرة سيكلوجية أو أى فعل من أفعال التصور ، وإنما نكون مع الموضوع أو الشيء ذاته . ولنا الآن بحاجة للبحث عن مختلف الإمكانيات التي تتيح لنا أن نكون مع الموضوع نفسه . ذلك أن التعبير (أو الحكم) وحوادث متعلق بالشيء أو الوجود نفسه^(٢) . وفي المثال الذي قدمناه الآن يتم الإثبات عن طريق الإدراك الحسى . فما الذي يحدث على وجه التحديد عندما يتأكد صدق العبارة التي ذكرناها عن الصورة المعلقة على الحائط ؟

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١٨ .

الجواب ببساطة : اننا نتوصل للموجود من ناحية وجوده ، أو بالأحرى نكتشفه .

هكذا يكون فعل المعرفة - الذى نعبر عنه فى صورة حكم أو عبارة - مسلكا نتخذه من 'الموجود لى نكشف عنه أو نكتشفه - هذا الاكتشاف هو مركز الثقل فى الموضوع كله . لأن التوفيق بين العمليات النفسية والمضامين المثالية التى تُضفى على كل شىء واقعى هو فى الحقيقة أمر عرضى لا أهمية له . إن معنى العبارة هو إتاحة رؤية الموجود الذى نعبر بها عنه . ومن ثم تكون الحقيقة هى الاكتشاف . ويكون التوصل إلى الحق عن طريق الكشف . لكن من الذى يقوم بهذا الكشف غير الإنسان (الآنية)؟ ألا يتحتم أن تكون موجودة - فى العالم لى تتمكن من القيام به ؟ - الواقع أن هذا هو الذى يتعرض له القسم الثانى من هذا البحث .

يحاول هيدجر أن يدعم تفسيره للحقيقة بالرجوع إلى فجر الفلسفة، والنظر فى المعنى الأصلى الذى كان يفصده فلاسفة اليونان المبكرون من كلمة الحقيقة (أليثيا = لا تحجب) . فهو يقف عند شذرة هيراقليطس الأولى^(١) التى تتحدث عن معنى اللوجوس الذى يبين للناس حقيقة الأشياء وحالها التى

(١) تقول هذه الشذرة : « أما عن معنى اللوجوس ، كما يقدم ها هنا إلى الأبد ، فإن البشر لن يفهموه أبداً ، لا قبل أن يستمعوا اليه ولا بمجرد سماعهم له . فعلى الرغم من أن كل شىء يتم وفقاً لهذا المعنى ، فإنهم أشبه بغير المحربين ، مهما حاولوا أن يختبروا أنفسهم مع مثل هذه الكلمات والأعمال التى أقوم شرحها وتمييز كل منها حسب طبيعته وبيان حالته . غير أن بقية الناس يظلون على غير وعى بكل ما يعملونه بعد اليقظة ، كما يفقدون الوعى بما يفعلونه فى أثناء النوم » .

هي عليه ، غير أنهم لا يفهمونه ونداءه ، فيسقط في التعجب ويهوى إلى الخفاء .

وترجمته هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية — التي تفيدنا القواميس بأنها هي الحقيقة — باللاتحجب (أو أسلوب الحجب والخفاء إلى الظهور والجلاء) ليست في مجرد ترجمة لفظية ، وإنما هي محاولة للنفاذ التي التجربة الأصلية التي ارتبطت منذ القدم بهذه الظاهرة ، والكشف عن « الحدث » الذي كانت تنطوي عليه رؤية اليونان الأول لها . وهذا هو الملح الظاهرياتي (الفينومينولوجي) الذي يكتشفه هيدجر عند فلاسفة الإغريق في فجرهم الشعري ، كما يكتشفه عند أرسطو « فاللوجوس » عند أرسطو كشف أو إتاحة رؤية الوجود الذي ينقل — من خلال القول — من التعجب إلى اللاتحجب ، من الخفاء إلى الظهور . أي إن القول في صميمه كشف وإظهار (أبوفانيسيس وأليثوبين) . ولكن ما هو هذا الذي يكشف عنه القول وينتزه من الحجب ويتيح له أن يرى من ناحية وجوده ؟ انه الشيء نفسه ، الوجود من ناحية تكشفه أو الأسلوب الذي ينكشف به^(١) .

لن يقف هيدجر عند هذا الحد في تفسيره « للأليثيا » ، وسيواصل التفكير فيها في بحوثه ودراساته التالية من « ماهية الحقيقة » إلى « موضوع الفكر » . ولكن الذي يهمنا في هذا السياق أنه حاول في هذه المرحلة

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٩ .

المبكرة من تفكيره أن يبين الارتباط بين الأليثيا (اللا محجب) والآنية .
ففعل « الأليثوين » (اللا محجب أو إظهار الحقيقة) إنما هو فعل تقوم به
الآنية وأسلوب من أساليب وجودها^(١) ، حين تكشف الوجود أو
تكشف عنه الفطاء . فالحق هو هذا المسلك الذي تسلكه الآنية ، كما هو
في نفس الوقت ذلك الذي ينكشف من خلال المسلك - أى ذلك الوجود
المنكشف - ولهذا يطالبنا هيدجر بأن ننظر إلى المسلك الذي يمكن من
الكشف على أنه هو الظاهرة الأصلية نفسها للحقيقة . هذا المسلك هو الذي
وصفناه - كما رأينا من قبل - بانفتاح الآنية . وإن شئنا المزيد من الدقة فهو
الوجود - في العالم الذي يتركب من التوجد (التأثير الوجداني - الوجدانية)
والفهم والكلام ليمتد فيما سميناه « بالهم » . وهذا الهم يوحّد بدوره بين
الأنحاء الثلاثة للترامن وهي المستقبل والماضي (الانقضاء) والحاضر .

وتعبير هيدجر المشهور « ان الآنية تكون في الحقيقة »^(٢) لا يعنى بطبيعة
الحوال أنها تملك الحقيقة كل الحقيقة - فذلك شيء لا يقبله عقل ولا يسيغه
ذوق - وإنما يعنى أنها قادرة على الكشف ، على انتزاع الحقيقة وإظهارها
من شاي التحجب والخناء عن طريق التصميم . ولا تتأتى لها هذه القدرة على
الكشف عن الوجود وتقريبه وتبيينه وتشكيله وتناوله بالبحث... إلى آخر
ذلك إلا لأنها قادرة على اتخاذ مسالك من نفسها ، أى على الانفتاح .
ربما اعترض معترض بأن الأمر لا يخرج عن وضع كلمة الآنية في مكان

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٢٠ .

(٢) نفس الرجم ، ص ٢٢١ .

كلمة « الذات » وأنه لا يعدو أن يكون صورة جديدة من هذه الصيغة الفلسفية الحديثة : « الوعي هو الوعي بالذات » . ولكن هذا الاعتراض وأمثاله يخطئ تفكير هيدجر وينرج عنه منذ البداية . فمفهوم الآنية مختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الوعي ، ولا يمكن أن يكون كلمة جديدة وضعت في مكان كلمة قديمة . وسيزول هذا الاعتراض إذا عرفنا أن هيدجر يعتمد بنفسه عن « الذاتية » و « الإنسانية » بمعانيها التقليدية التي تأكدت منذ ديكارت وعبر المثالية الألمانية حتى كيركجورد . ونيتشه ، كما أنه ينظر إلى الآنية منذ البداية على أنها « وجود - في - العالم » وترتب على ذلك نتائج لم تكن تخطر للفلسفة الحديثة على بال . أنه لا ينطلق من ذات معزولة أو منعزلة ، يكون عليها بعد ذلك أن تنتقل إلى « المتعالى » - سواء فهمناه بمعنى الوجود أو الموضوع الخارجى أو بمعنى العالم أو الله - وإنما يبدأ من الآنية من حيث هي وجود - في - العالم ، فيؤكد هذا البناء الأساسى الذى تتميز به ويوضح كل ما يرتبط به من « وجودات » تقوم على تزامن الآنية . وكلها آراء لا يشك منصف في أنه لم يسبق إليها .

ان الوجود - في - العالم يعنى أن انفتاح الآنية يتعلق ببناء الهم وما يتركب منه هذا البناء الكلى من وحدات المشروع (تزامن المستقبل حيث تشرع الآنية نفسها - إن صح هذا التعبير ! - وتنزع إلى تحقيق إمكانياتها مع انفتاحها على عالمها) والإلقاء (الرمى - الانقذاف حيث تجدد الآنية نفسها في عالم وجد من قبل ، وحيث يفترض هنا تزامن الماضى أو الاقتضاء) . ولنتذكر هنا أن أمام الآنية سبيلين : فإما أن تتمكن من خلال المشروع

من تفهم نفسها على ضوء إمكانياتها الصورية ، وعندئذ تكون في حقيقة الوجود (التواجد) ، وإما أن تفهم نفسها من خلال العالم الذى أضاعت نفسها فيه وتضيعها أبداً ، وعندئذ تكون في الحقيقة والزيف . ولكنها فى الأغلب الأعم تحيا فى هذه الحال الأخيرة ، وتميش - كما رأينا من قبل - بأسلوب وجودها اليومى « ساقطة » فى اللاحقية . فهى دائماً فى الحقيقة واللاحقية على السواء . ولهذا يتحتم عليها أن تحافظ باستمرار على ما اكتشفته وكشفت عنه ، حتى لا يسقط فى الفكر والمظهر . وهكذا يكون عليها أن تنتزع المكشف من المظهر ، كما كان عليها أن تنتزع الحقيقة من اللاحقية . ولعل هذا أن يكون مصداقاً لكلمة جوته المشهورة فى القسم الثانى من فاوست : « لا يستحق الحرية والحياة إلا من يفزوها كل يوم »^(١) .. ويمكننا أن نضيف إلى كلمة الشاعر الحكيم : ولا الحقيقة إلا من يفزوها فى سبيلها كل لحظة !

يتصل هذا كله بما سبق أن قلناه عن تفسير هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية التى تترجمها معاجم اللغة بالحقيقة (وهو تفسير قد لا يوافق عليه كثير من فقهاء هذه اللغة) ! فهو يرى أن الألف (الألفا) التى تبدأ بها الكلمة هى الألفا السالبة أو النافية ، وأن بقية الكلمة (ليثيا) تأتى من فعل لا تثنو (يبقى محتجباً فى الخفاء أو النسيان) ، على نحو ما سنجد هذا بالتفصيل فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » . ان الوجود ينتزع من التحجب . فعل إن كل اكتشاف يتم بالقمسسل لا يخرج عن أن يكون نوعاً من

(١) راجع القسم الثانى من فاوست ، الفصل الخامس ، البيتان رقم ١١٥٧٥ - ١١٥٧٦

« الانتهاب »^(١) .. وإذا كانت ربة الحقيقة التي يصعد إليها بارمنيدز في قصيدته الكونية الشهيرة تخيره بين طريقين لا ثالث لهما . طريق الكشف وطريق الحجب ، أو إن شئنا بين طريق الوجود واللا وجود الباطل ، فإن هذا في رأى هيدجر تعبير عن : رؤية قديمة قدم الفلسفة نفسها ، ولا بد أن نفسرها بأن الإنسان يكون دائماً في الحقيقة واللاحقيقة على السواء .

نخلص من كل ما تقدم إلى نتيجتين : أولاً أن الحقيقة الأصيلة هي انفتاح الآنية ، وهي لا تقوم على تفتح الآنية على ذاتها فحسب ، بل تقوم على تكشف الوجود في عالمها . وثانياً أن الآنية توجد أصلاً في الحقيقة واللاحقيقة على السواء .

يمكننا الآن — على ضوء ما ذكرناه عن تميز الآنية بفهم الوجود — أن نقول إن فهم الوجود نفسه مستحيل بغير الانفتاح ، وأن الآنية لا تفهم نفسها وعالمها إلا لأنها توجد أو تتواجد دائماً في هذا الانفتاح . وهذا هو الذى تميزها تمييزاً واضحاً عن سائر الموجودات التى تستخدمها وتكون فى متناول يدها ، كما يميزها عن الموجودات التى تكون حاضرة أمامها وتختلف عنها فى أسلوب وجودها .

ولا يقف تناول هيدجر لمشكلة الحقيقة وارتباطها بانفتاح الآنية عند هذا النصل الذى عرضناه عرضاً موجزاً ، وإنما يعود إليها مرة أخرى فى نفس الكتاب فى سياق كلامه عن التفسير الزمانى لهم وتصويره للآنية بأنها

(١) الكلمة الأصلية هي Raub — راجع الوجود والزمان ، ص ٢٢٢ .

« قدرة على الوجود الكلى الحتمية »^(١) . فالتصميم — الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق — لا يكتسب معناه الحق إلا إذا أصبح « وجوداً متيناً من أجل الموت » أو بعبارة أخرى إذا أصبح استباق للموت^(٢) . فبالتصميم ترجع الآنية إلى وجودها الذاتى الأصيل . وما دامت الحقيقة تقوم فى الآنية، وما دام الحق — أى الانفتاح أو التفتح الأصيل — أسلوب وجود الآنية، فلا بد أن نخلص من هذا إلى أن التصميم هو الحقيقة الأصيلة للوجود. وإذا عقدت الآنية العزم على الحياة المصممة . وجدت نفسها فى الحقيقة الأصيلة .

* * *

قلنا إن هيدجر تناول مشكلة الحقيقة لأول مرة فى كتاب « الوجود والزمان » ، ثم توسع فيها بعد ذلك فى دراسات ومحاضرات مختلفة . ولقد بدأ بحثه كما رأينا بالنظر فى المفهوم التقليدى للحتمية ، وأرجع هذا المفهوم القائم على فكرة التطابق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل إلى تكوين الآنية المتميزة قبل كل شيء بالقدرة على الكشف والانفتاح على نفسها وعلى العالم . والقول بأن الآنية « تكون فى الحقيقة » لا يعنى أن هناك حقائق تفرسها فيها قوى خارجية عنها ، بل معناه أنها وجود — فى العالم منفتح بصورة دائمة على عالمه وكل ما يتصل به . ولا شك أن هذا الفهم الجديد للآنية — أو قل للإنسان — قد تجلّى فى فهم جديد مثله للحقيقة . وإذا كان هيدجر قد عزز رؤيته الجديدة بالتفسير الذى قدمه لبعض نصوص

(١) 'الوجود والزمان'، ص ٣٠٥

(٢) نفس المرجع و'صفحة ٠

المفكرين اليونان المبكرين (أنكسندر وهيراقليطس وبارمنيديز) إلى جانب تأويلاته لبعض نصوص أفلاطون وأرسطاطاليس ، فلم يكن هذا مسألة عرضية ، ولم يكن لونا من ألوان التاريخ الفلسفى ، ولا ضرباً من ضروب الحذقة اللغوية . لقد كان من الطبيعى أن يدخل فى حوار مع أوائلئك الذين أسسوا الميتافيزيقا وأرسوا مناهج التفلسف وصاغوا مشكلاته التى لم تزل ملزمة للأجيال . وكان من الطبيعى أن يجد لديهم الأفكار التى كانت بمثابة العلامات على الطريق ، ولا يملك أحد أن يفتأها أو يتنصل من واجب التفكير فيها .

وأخيراً فقد كان البحث فى وجود الإنسان — أو الآنية — فى « الوجود والزمان » مجرد تمهيد للسؤال الأساسى الذى لم يكف هيدجر عن إلقائه والتنبيه إليه ، وهو السؤال عن معنى الوجود . ولهذا كان من الطبيعى أن يتناول مشكلة الحقيقة فى نفس الكتاب بصورة مؤقتة ، وأن يرجع إلى هذا الشطر الثانى من نواة تفكيره فى بحوثه التالية . ولقد فعل هذا بوجه خاص فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » التى يتعين علينا الآن أن ننظر فيها لنرى ما أضافه فيها من جديد ...

أهمية الحقيقة

(م - ٩ هيدجر)

كانت « ماهية الحقيقة » محاضرة ألقاها هيدجر في خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ في مدن ألمانية مختلفة ، ثم أعاد النظر فيها وأضاف إليها الملاحظة الختامية قبل نشرها سنة ١٩٤٣ . وإذا تذكرنا أن كتابه الأساسي (الوجود والزمان) قد ظهر سنة ١٩٢٧ ، وأن محاضراته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » قد صدرت سنة ١٩٢٩ ، أمكننا القول بأن « ماهية الحقيقة » هي أول عمل فلسفي بالمعنى الكامل يظهر بعدها ، ولعلنا لا نتورط في المبالغة إذا قلنا إنها من أهم أعماله الفلسفية .

والرسالة — كما سترى بنفسك — من أصعب نصوص هذا الفيلسوف الذي يتهم دائماً بالغموض والتعميد والإسراف في نحت كلمات واشتقاقات غريبة على لفته نفسها ؟ ولا شك أن الترجمة — بكل ضرورتها ومخاطرها — قد تزيدها غموضاً على غموض ، وقد لا تنجح كل النجاح في تذليل وعورة النص الذي يعسم بالكثافة والدقة والتركيز والإحكام أضف إلى هذا أن الرسالة نفسها تمثل آخر مرحلة وصل إليها تصور الحقيقة عند الفيلسوف ، ولهذا لم أجد بأساً من المقارنة بينه وبين تصوره السابق لها في « الوجود والزمان » ، أو تصوره اللاحق في رسالته عن « النزعة الإنسانية » وغيرها من دراساته ومحاضراته .

كان هيدجر في « الوجود والزمان »^(١) قد عرض التصور التقليدي

(١) راجع الوجود والزمان ، ص ٢١٤ - ٢٣٠ - والفصل السابق من « السؤال عن الحقيقة » .

الحقيقة ، بهي الذي يذهب إلى أن : كإز الحقيقة هي الحكم ، وأن ماهيتها هي التوافق بين هذا الحكم والشيء . ولكننا نؤكد : كما رأينا - أن هاتين القضيتين لا تمثلان الوضع اليتافيزيقي النهائي للمشكلة على نحو ما عرضها كبار الفلاسفة الكلاسيكيين صراحة أو ضمنا في أعمالهم . كما أخذ يلح منذ ذلك الحين على أن المشكلة لا تزال في حاجة إلى المزيد من الشرح والتوضيح ، وهي مهمة أخذ بها نفسه في الرسالة التي تجدها الآن بين يديك .

كان « الوجود والزمان » قد مهد الطريق وبين مصادمه . ولكنه وقف عند مرحلة معينة حددتها نقطة الكتاب ونيتته ، ووصل إلى نتائج تعد من منظور هذه الرسالة نتائج مرحلية ، حتى ليكن القول إن الفيلسوف نفسه تجاوزها وردّ بعضها أو تراجع عنه .

ويتفق « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » في أن تطابق الحكم والموضوع أو تطابق الموضوع والحكم لا يعبر إلا عن وجه واحد من وجوه المشكلة . فالقضية أو العبارة التي تحكم على قطعة نقدية بأنها مستديرة ليست هي نفسها شيئا مستديرا ، ولا هي من المعدن الذي صنعت منه القطعة النقدية .. وليس الهدف منها (أي من العبارة) أن تصبح هي الشيء الذي تعبر عنه ، بل أن تكشف عن الحالة التي يكون عليها هذا الشيء . أي أن العلاقة المميزة للحقيقة (أو الصدق) - وهي علاقة التطابق أو التوافق - علاقة من هذا النوع : كما هي - عليه ..

ولكن كيف يصبح هذا النوع من التوافق ممكنا من الناحية الأنطولوجية؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلا بالبحث في بناء الوجود الذى يصدر الحكم ، والوجود الذى ينصب عليه هذا الحكم . وهذا يدل على أن هيدجر يدين كل تصور يرجع الحكم إلى مضمون « كامن » (أو مباطن ومحايث) فى الذات التى تحكم ، أو يدير كل تصور يردده إلى التمثل الذاتى^(١) . وقد احتفظت رسالته عن ماهية الحقيقة بهذا المصطلح الأخير ، ولكنها حافظت كذلك على معناه الاشتقاقى المباشر الذى يفيد المعرفة عن طريق « استحضار » الشيء المعروف أمام العارف أو إظهاره أمامه (وهو نفس المعنى الذى تنطوى عليه كلمة التمثل فى العربية) .. ومعنى هذا مرة أخرى أن كلمة التمثل تستبعد فكرة التصور الذاتى التى نفهمها منها عادة ، كما تستبعد فكرة البناء أو « التشكيل » الذى تقوم به الذات فى فعل المعرفة كما يفهمه كانت وأتباعه من السكانتيين الجدد . ولهذا نرجو أن يلاحظ القارئ أن التمثل ليس له أى معنى نفسى ، ولا يشير إلى أى فعل محدد من أفعال الوهى والشعور . وإنما يقصد به استحضار الشيء والدخول فى مجاله والانفتاح على ظهوره وتكشفه قبل إصدار أى حكم عليه .

ونعود الآن إلى السؤال الذى طرحناه: كيف تقوم هذه العلاقة؟ ما الذى يسمح بالتوافق بين الحكم والوجود الذى ينصب عليه هذا الحكم؟

(١) الكلمة التى يستخدمها هيدجر هى كلمة *Vor-stellung* المتأداة ، ومعناها الحرفى هو وضع الشيء أمام العارف واستحضاره .

إن إمكانية التطابق — كما يؤيد هيدجر في « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » على السواء — تتطلب قبل كل شيء أن يتكشف الوجود الذي أصدر عليه حكمي على النحو الذي يكون عليه ، وأن تكون لدى القدرة على الكشف عنه في حالته هذه^(١) . بهذا يقوم الحكم على الاتجاه أو « المسلك » الذي يهدف إلى الكشف عن الوجود ، أو إلى « تركه — يوجد » كما تعبر الرسالة التي بين أيدينا . هذا الاختلاف في المصطلح يستحق منا وقفة قصيرة . فقد كانت مهمة « الوجود والزمان » — كما بينا فيما سبق — هي التمهيد للسؤال عن « معنى الوجود » ، وإن كان الكتاب قد اقتصر أو كاد على تحليل الوجود الإنساني (الآنية أو الدازين) ولم ينظر إلى غيره من الموجودات إلا من خلال هذا التحليل . وقد حاول هذا التحليل أيضا أن يثبت أن الإنسان يحيا على حالين أساسيين ، أحدهما يميل به عادة إلى وضعه في موقف الوهم والزيغ وعدم الأصالة بالقياس إلى نفسه ، كما ينزع به بطريق غير مباشر إلى نفس الموقف بالقياس إلى الأشياء . ذلك أن أسلوب افتتاح الوجود الإنساني أو الآنية هو الذي يحدد مدى ما يقدر على استحضاره وتمثله ، كما يقرر أسلوب هذا الاستحضار والتمثل . وهذا هو الذي عبرت عنه كذلك ماهية الحقيقة في صراحة ووضوح . فإذا تكلمنا عن معرفة الوجود على ضوء اتجاه أو مسلك يتسم عادة بالتنكر والزيغ والوهم ، تحتم علينا أن نبين خصائص المعرفة

(١) ص ٢٤٩ إلى ص ٢١٨ .

الخطوة التي تستحضر الوجود على ما هو عليه أو بالأحرى تحاول أن
تكشف عنه .

تجاوزت رسالة هيدجر عن « ماهية الحقيقة » هذا التحليل الوجودي
أو الأساسي ، واتجهت مباشرة إلى تناول علاقة الوجود المعروف أو القابل
للمعرفة بالبناء الأصلي للآنية . هذه العلاقة الأصلية التي تربط الإنسان
بالأشياء هي الموضوع الأساسي الذي تدور عليه « ماهية الحقيقة » . وهي
في صميمها علاقة متعالية ، تقوم على البنية التي يتميز بها الإنسان من حيث
هو كائن متعال أو « متخارج » أو « متواجد » خارج نفسه مع الأشياء .
فالأصل أن الإنسان موجود « بالقرب » من الأشياء ، لأنه في الأصل موجود
« متخارج » أو « متواجد » ، أي موجود على الدوام « خارج » نفسه ،
على نحو ما يفسر هيدجر كلمة الوجود المألوفة في اللغات الأوروبية الحديثة^(١) .
ولمنا لا نجاوز الصواب إذا قلنا مع المترجمين الفرنسيين لماهية الحقيقة^(٢) أن
فكرة « التخارج » أو التواجد قد حلت الآن محل فكرة « الوجود
— في — العالم » التي نعرفها في « الوجود والزمان » : وقد يرجع هذا إلى
أن الفكرة الأولى تؤكد معنى العلو والعمالي بأكثر مما تفعل الثانية : صحيح
أن هذه الفكرة الأخيرة قد بينت بوضوح أن وجود الإنسان — في —

(١) وهي كلمة existence المعروفة التي يحب هيدجر دائماً — كما قد سنا في هوانش
سابقة — أن يضعها على هذه الصورة التي تفيد الوجود — في — الخارج EK—sistence .
(٢) انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ١٢ .

العالم لا يعنى أنه موجود كسائر الوجودات كأن يوجد مثلاً « بجانب » البيوت والأشجار والجمع ! — بل الأخرى أن يقال إنه « يحتوى » هذه الوجودات أو يضمها فى بناء له طابع الإحالة ، لأنه يكون دائماً خارج نفسه وبالقرب منها ، ولأنه بطبيعته « متخارج » أو « متواجد » . ولكن المهم بعد كل شيء أن « ماهية الحقيقة » قد جاءت لتؤكد أن الوجود — فى — العالم أو التخارج هو العامل الأساسى المكون للحقيقة . ولهذا التأكيد معنى مختلف عن معناه فى « الوجود والزمان » . فهو يدل على أن الإنسان من الناحية الشكلية هو مصدر الحقيقة ، لأن بلوغ الحق يتطلب موجوداً قادراً على الكشف ، أى موجوداً منفتحاً غير منطوق على نفسه أو منطلق بين جدران ذاته ، يملك القدرة على أن يكون ذاته وأن يكون فى الوقت نفسه خارج ذاته وبالقرب من سائر الوجودات . هذا الطابع الأنطولوجى المزدوج للحقيقة يقتضى موجوداً متخارجاً . ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن الإنسان هو الذى « يخلق الحقيقة » أو « يصنع مضمون الأحكام الحقة التى بصورها » . بهذا نصل إلى ملحق جديد يدل على تطور مفهوم الحقيقة فى الممارسين الفلسفيين الذين نشير إليهما . فقد ألح « الوجود والزمان » على أن خلق الحقيقة هو بمثابة إيجاد معنى لمشروعات « الآنية » . هذه المشروعات التى تستبق بها الآنية نفسها هى التى تتيح لها انتشال الوجود من المدم والعماء الأصيل . ولكن « ماهية الحقيقة » لا تبغ هذا الحد من الفلوه فهى تنظر إلى الوجود فى ذاته وتعترف بدلالته فى ذاته . وفكرة الوجود (أو لنقل فكرة التخارج والتواجد) التى كانت تدل على الخاصية التى تجعل الآنية تستبق

نفسها فيسمى متصل لتحقيق إمكاناتها وتفسير الأشياء في عين الوقت ،
قد أصبحت الآن تدل على خاصية أخرى تختلف عن سابقتها اختلافا شاكيا
على الأقل ، وتجعل الآنية دائما بالقرب من الأشياء ، كما تجعل للأشياء دلالة
في ذاتها . صحيح ان الوجود والفهم لا يزال لهما نفس المعنى . ولكن
الكلمة التي تؤكد المعنى المشترك لم تعد هي « الاستباق » أو إلقاء الوجود
الإنساني بنفسه في مشروعاته ، بل أصبحت هي الانفتاح على الوجود
بوجه عام .

وهنا نستدرك فنقول ان فكرة « المشروع » التي اختفت حروفها من
النص الذي سأقدمه لك ، لم تغب روحها عنه تماما ، فهي الآن مطوية في
فكرة الخضوع للوجود أو تركه يوجد ويكرن ، وهي كذلك متضمنة في
القول بأن الإنسان لا يبلغ من الحقائق إلا ما يفتح عليه عن طريق « مسلكه »
ويبقى بعد كل شيء أن هذا النص يبرر الرأي الذي ذهب اليه الفيلسوف في
كتابه الأكبر^(١) من أن الآنية هي التي تكون الحقيقة بفعالها السكاشف—
ولا ريب أن العبارة الأخيرة ظلت مطوية في ضباب الفوضى حتى جلتها
« مادية الحقيقة » ورفعت عنها النقاب .

قس على هذا قضية أخرى أشار إليها « الوجود والزمان » ثم جاءت
« مادية الحقيقة » فأضمت عليها معنى مختلفا ، ونقصد بها القضية التي تحدد
حقيقة وجودنا بالقدرة على جعل الحقيقة ممكنة . فالكشف عن الوجود على

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٠ .

ما هو عليه وفي كليته — وعلى هذا الكشف وحده تقوم كل حقيقة أساسية — يرتبط ارتباطاً مباشراً بالمسلك الذى يسميه هيدجر « ترك الوجود يوجد » . هذا المسلك وحده هو الذى يقينا السقوط والتورط فى اتخاذ الوجود الجزئى مقياساً لكل وجود ، وهو أمر نعرض له على الدوام فى حياتنا اليومية وتصرفاتنا العملية . ولهذا فلن يتسنى لنا الكشف عن الوجود فى كليته ولا القرب من حاله التى هو عليها إلا بقدر ما نبتعد بأنفسنا عن الوجود الجزئى ونحميها من الانغماس فيه .

كان نيتشه يطمح أن يحقق الحلم القديم الذى تعبر عنه هذه الكلمة القديمة: « كن أنت نفسك »^(١) — وها هو ذا هيدجر يواصل السعى إلى تحقيق الذات الأصيلة بغية تحقيق الوجود الأصيل . وليست القدرة على إقامة الحقيقة — أى على الوجود خارج الذات وبالقرب من الوجود على ما هو وفى كليته — سوى تأكيد لحقيقة وجودنا الخاص الذى حدده من قبل تحديداً دقيقاً ووصفه بأنه تواجد أو تخارج . هكذا استطاع الفيلسوف أن يقرر — دون لبس أو غموض — ان الحقيقة موجودة لأننى أوجد الوجود الحق لأننى أكون أنا نفسى .

* * *

(١) وقد عبر عنه الشاعر جوته فى قصيدة من أعذب قصائده فى الديوان الشرقى ومى « حنين مبارك » فى هذين البيتين المعروفين :
ان لم تحقق هذا ، أن تموت لكى تكون أنت نفسك ، فسوف تبقى ضيقاً متعباً ، يهيم على الأرض المظلمة ...

يحسن بنا قبل الحديث عن مضمون الرسالة أن نلقى بعض الضوء على كلمة « الوجود » التي يوشك هيدجر أن يكررها في كل سطر يكتبه ! ان اللغات الأجنبية تورد الحرف الأول منها مكبراً ، وهو أمر يأباه الرسم العربي . ولا بد لنا على كل حال من التمييز بين الوجود والموجودات . فكل ما يوجد أو يكون ، كل موجود أو كائن له وجود . بهذا المعنى نتحدث عن وجود الإنسان والحيوان والمعدن والنبات . إنها جميعاً موجودة أو كائنة ، كلها موجودات . والذي يجعلها موجودات ليس هو نفسه موجوداً وإنما هو « الوجود » . أى أن الوجود هو الذى يسمح لجميع الموجودات أن توجد أو يكون لها وجود هو وجودها . هذا الوجود هو الوجود الأول ، الأصل ، أو إن شئت فهم الوجود العام أو الوجود باطلاق^(١) ، كما يؤثر هيدجر أن يعبر عنه . وبغير هذا الوجود لن يتسنى لنا أن نجرب أى موجود . ربما تصورنا من هذا الكلام أننا نحيا في أفقه ومجاله كلما التقينا بالموجودات . غير ان الأمر الغريب حقاً هو أننا نفهم عادة في بحر الموجودات ونتشقت بينها ، بحيث يندر أن يكون مائلاً في منظور رؤيتنا حين نرى الموجودات أو نتصل بها في حياتنا اليومية . تؤكد هذا عبارة هيدجر التي يقول فيها ان الإنسان ليتشقت في الموجود بحيث يستغرق فيه ويفقد نفسه ، وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه^(٢) . إن الإنسان يتصور أن الموجود هو

Das Sei schlechthin

(1)

(٢) وردت هذه العبارة في مخطوطة محاضرات هيدجر التي ألقاها سنة ١٩٤٤ عن المنطق . وهي محاضرات لم يبلغ إلى علمي انها نشرت في كتاب . وقد أوردتها الترجمة الفرنسية للاحقة الحقيقة ، ص ١٩ - ٢٠ .

الذى يؤدى إلى الوجود . ويضيف هيدجر إلى هذا قوله : « انه لا يهتم بالوجود الذى يصل اليه إلا من جهة سيدياته أو تعيناته لا من جهة أنه « يوجد » أو « يكون » . وهو يكتفى بالنظر اليه من حيث هو شيء ، يكتفى بتنظيمه وترتيبه ووضعه فى شبكة من العلاقات . الإنسان الغارق فى حياته اليومية لا يكثرث « بوجود » الأشياء ، ولا يعنيه أن تكون مؤسسة على « الوجود » . ان كل همه واهتمامه موجه إلى الوجود . أو الوجود فهو غريب عنه . انه الزمن السيئ والزمن السيئ يكتفينا ، أما « وجود » (كينونة) هذا الزمن فلا وزن لها عندنا . ذلك هو الاسم الذى نخلمه على الوجود . يجعل كل موجود « يوجد » ، يختلط — بتسميته نفسها — مع التعديدات والتعينات التى تقوم عليها العلاقات المتبادلة فى نشاطنا العادى . بيد أن كل سلوك بشرى يعمل على اندلاع شرارة هذه التقيضة التى تقوم على معرفة الإنسان للوجود ونسيانه الوجود . انه يتقدم بخطى حثيثة نحو الموجود ، ولكنه لا يبلغ من نفسه أن يركز على الوجود ذاته . لا ريب فى أن هذه العبارات — التى لا يفتأ هيدجر يكررها بصور مختلفة فى كتاباته المتأخرة — لا يمكن أن تفهم إلا فى سياقها العام . ولكنها قد تنجح على كل حال فى الوفاء بالغرض الذى نقصده منها ، وهو إلقاء شيء من النور على معنى كلمة « الوجود » التى نخشى أن تلتف حولها طلعات السر من كل ناحية ...

ولعل من المفيد أيضاً قبل الدخول فى « متاهة » الرسالة نفسها أن نلقى

بعض السوء - والنور، أو الإِثارة هي كلمة هيدجر الأخيرة فيما يبدو! - على كلمات تتكرر كثيراً على صفحاتها وتسكاد توحى بقرب هيدجر من « ملكوت » التصوف والإِشراق والروحانية، وإن كان هو نفسه يصر على رفض هذا الظن كل الإِصرار... فهل يسمح تكرار كلمات الكشف والتكشف والانسكشاف في هذه الرسالة أن نلجأ إلى الاستعارة الديكرتية القديمة عن « النور الفطري » التي وردت لأول مرة عند شيشرون كناية عن العقل البشري، ثم أضاف إليها أوغسطين وبونا فنقورا وأصحاب الإِشراق في القرنين السابع عشر والثامن عشر النور العلوي ليكون شرطاً للمعرفة الحقة؟ وربما جاز لنا القول بأن « الآنية » قد أصبحت عند هيدجر نوعاً من النور الفطري أو الطبيعي. وليس معنى هذا أن الإنسان هو الذي يخلق المعنى ويوجد الحقيقة، بل معناه أنه يقوم بدور الكشف (بالمعنى الذي يفهمه أصحاب الكيمياء من هذه الكلمة) لأنه هو الكائن الوحيد الذي يمتلك القدرة على التواجد، وبهذا يضاف على نفسه المعنى الكامن في كل الموجودات.

قلنا إن الانصراف إلى الموجود الجزئي في غمرة الحياة العملية يحمل معه نذير السقوط والزيف. ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن هناك علاقة جدلية قائمة بين معنى الوجود الجزئي ومعنى الوجود في كليته. وإذا كانت حياتنا اليومية والعملية واقعة تحت رحمة الموجودات الجزئية، عاطلة من القدرة على الكشف بمعناه الصحيح، فهي مع ذلك تظل محتفظة بعلاقة ضمنية تصلها بالموجود في مجموعه. ولعل من أعجب سمات الوجود الساقط في الزيف

والضلال أنه يسمى بكل جهده لنسيان هذه العلاقة أو تناسيها ، ويدع الموجودات الجزئية تتحكم فيه وتسيطر عليه بحيث يتوه بينها ويضيع . والغريب حقا انه ينجح في محو هذه العلاقة الأصلية أو نسيانها تمام النسيان ! والأغرب من هذا أن الموجود الجزئي نفسه يقتص منه فيغنى عنه معناه الحق ، لأن هذا المعنى لا يمكن أن ينكشف للإنسان الغارق في دوامة الحياة اليومية وضروب النشاط العملية حتى ينظر إلى علاقته الجدلية بالموجود في كليته نظرة الاعتبار .. ولعل هذا أن يؤكد لنا أن الأصالة — أى ترك الموجود يوجد في كليته وعلى حاله التى يكون عليها — هى الشرط الذى لا غنى عنه للتكشف والانكشاف ..

كل ما قلناه الآن يفرض علينا أن ننظر إلى مشكلة اللاحقية نظرة أصيلة . فالرأى التقليدى الشائع عن اللاحقية يقصورها على معنى الخطأ وعدم الصواب ، أى ينظر إليها كأنها هى الوجه المكسب الآخر من التطابق والاتفاق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل . غير أن اللاحقية بمعناها الأصلية تختلف عن هذا كل الاختلاف . إنها الوجه الجدلى المقابل للحقيقة ، وترتبط بالحقيقة الأصلية أو الأساسية في وحدة ماهوية أصيلة . فإذا صح ما قلناه من أن الحقيقة لا تكون إلا في وجود الموجود ، وإذا كنا لا نصل إلى وجود الموجود إلا من خلال التقابل الجدلى بين الموجود الجزئى والموجود الكلى ، فإن من الصحيح أيضاً أن يكون تكشف أحدهما ملازماً لتعجب الآخر ، أى ملازماً لللاحقية . غير أن هذه اللاحقية المبدئية المحتومة يمكن أن تنقلب بدورها إلى صورة من الصور العابرة لللاحقية (والمخطأ بمعناه الشائع في أسلوب المعرفة

هي إحدى هذه الصور) . ويتم هذا التشوه أو هذا الانقلاب نحو اللاحقية عندما يتراخى التوتر الجدلي الذي أشرنا اليه وتنفس الآنية انغماسا تاما في أحد طرفي التوتر الذي أشرنا اليه وتنفس الطرف الآخر كل النسيان . والواقع أن هيدجر لا يعنى في هذه الرسالة إلا بوجه واحد من وجوه هذا هذا النسيان ، وهو الوقوف عند الموجودات الجزئية والانصراف إليها ، ويرى في ذلك خطراً كبيراً يتهدد الحضارة الغربية . وقد كان حريا به أن يلتفت إلى خطر آخر — لعله لا يهدد هذه الحضارة بنفس الصورة الملحة لأنه لا يزال بعيداً عن القلوب والأذهان — ألا وهو خطر الهروب الكامل من الموجود الجزئي إلى ضباب « الكلية » والتعميم والخيال والصوفية السلبية والأحلام الرومانسية التي تكون فيها كل الأبقار سوداء (على حد تعبير هيجل) ! وهو خطر طالما تعرضنا له في الشرق وطالما خلفنا عليه أسماء رنانة كالزهد والمثالية والتفاني في سبيل المبادئ الخالدة ! ولعل الفيلسوف الفرنسي المعاصر إيمانويل ليفيناس قد تنبه أيضا إلى هذا الخطر فوجه فلسفته كلها من الوجود إلى الوجود (كما يقول عنوان أحد كتبه) وكما يتكشف له في الوجه الإنساني قلب البناء الهيدجري كله على رأسه ! مهما يكن من شيء فإن مشكلة اللاحقية ، شأنها في هذا شأن مشكلة الحقيقة التي لا تنقسم عنها ، قد تطورت في هذه المرحلة من تفكير هيدجر بعد مرحلة « الوجود والزمان » — ولا عجب في هذا بطبيعة الحال . فقد

اتسع نطاق الاشكال الذي يؤرقه منذ ذلك الحين واشتدت محنته وبمדת
أعاقه ...

يعرف قارى هيدجر أن كتاباته ورسائله ومحاضراته تتميز بالبناء
الشكلي المحكم . كما يعرف أيضا أن الإلمام بهذا البناء أمر لا غنى عنه لفهم
مضمون النص والنفاذ إلى أغوارهم ، وتلمس الطريق الذي يهديه في متاهاته
ويصل به إلى لحنه الأساسي الذي تشبه جميع الأنغام أن تكون تنويعات
عليه .. وهنا تطل علينا مشكلة الدور المشهور الذي يأخذه عليه الشارحون
أضف إلى هذا أنه كثيراً ما يلجأ إلى ما يسميه المنطقة بالمصادرة على
المطلوب ، إذ يفترض صحة النتيجة في بداية البحث ثم يحاول ما وسعه الجهد
إثباتها والبرهنة عليها ! ولهذا نجد من يسارع باتهامه بالمغالطة أو التعايل
على الكلمات أو التمسك في الاشتقاقات أو لوى أعناق النصوص أو الغموض
والإرباك المتعمد .. ولعل خير السبل لإنصاف الرجل والبعد عن مزلق
الاتهام هو محاولة فهمه « من الداخل » . وهذه ضرورة يفرضها أسلوبه في
الكتابة والتفكير واستخدام المصطلحات . فكلمات كالحرية أو الوجود
أو الحقيقة تكتسى على يديه ثوبا مختلفا عن ثوبها الذي تعودنا عليه أو
تعلمناه من التراث . ولو أصررنا على قراءتها بمنظار ممانيتها التقليدية
لكانت النتيجة الوحيدة هي الوقوف على بابه وقفة الشحاذا أمام قصر الأمير
أو الريفى في محطة المدينة أو الكافر على باب الجنة ! ولا بد لنا للاستجاء من
هذا المصير خطوة خطوة في داخل المتاهة ، وتلمس الخيط الهادى الذى أنقذ

ثيسوس من فم الوحش الخرافى (القنطور) ، وعرض أفكاره وتأملاته ومراحل استدلالاته فى صبر وأناة .

نود تقبل كل شىء أن نشير إلى الروح السقراطية التى تتغلغل فى ثنايا هذه الرسالة وتبث الحياة والحركة الجدلية فى بنيتها ، وتشد حلقاتها وتتجاوزها فى آن واحد . ولعل السباحة فى تيار هذا الجدل الحى أن تكون أهم من الوقوف عند نتائجه ، لأن الفعائج لا تسكتسب معناها الحق إلا من انقاس التطور الذى يحركها وينفخ فيها شملة الحياة . والأمر يعتمد بعد كل شىء على الدخول فى دائرة هذا الفكر والتحرك فى مجاله والحوار مع إشكالاته والمشاركة فى محنة السؤال ولو كلفنا العسر كله ! ولا بد فى النهاية من أن تثب الوثبة التى تحمى عليها علينا مخاطرة اللقاء مع كل فكر جاد !

يدور التمهيد الذى وضعه هيدجر لهذه الرسالة حول الإعداد لهذه الوثبة . فهو يؤكد منذ البداية أن السؤال ينصب على ماهية الحقيقة لاعلى « الحقائق » المألوفة ، عملية كانت أو اقتصادية أو سياسية أو علمية أو دينية أو فنية . وهو يدعونا للخروج من دائرة التفكير اليومى الساذج ، والنظر إلى مشكلة الحقيقة نظرة جديدة مختلفة كل الاختلاف عما تعودت عليه عيون « الحس السليم » (الفهم العام أو الذوق الفطرى) . هذه مسألة أساسية لا يفتأ ينبهنا إليها منذ البداية ، بل أننا لا نكاد ننتهى من قراءة هذا التمهيد حتى نشعر أن هذا الحس السليم أو ما شئت له من أسماء هو أعدى أعداء الروح الملسى

إنه ضيق الأفق ، معصوب العينين ، عاجز عن العلو إلى الأسئلة الأخيرة أو الفوص في أعماقها ، مطمئن إلى القريب المحسوس الذي يلمسه أو يقبض عليه بكلتا يديه . وهو إلى هذا كله عنيد مكابر ، متشبث بمحصنه الحصين في داخلنا ، ومن أصعب الأمور أن نطرد شيطانه المقيم في نفوسنا مهما تذرعنا بالرقى والتائم ونثرنا البخور والأدعية لإخراجه من قمقمه !

صحيح أن الحس السليم كان فينا جميعاً ، وأننا لا نستغني عن الرجوع إليه في شئوننا العملية واليومية . وصحيح أيضاً أن له فلسفته التي يستند إليها ، وأن تكن هذه الفلسفة قد تجمدت مع الزمن وانطفأت فيها شرارة الاندهاش . بل إن هناك فلسفات مشهورة تقوم عليه منذ القدم ، ابتداء من السفسطائية والتجريبية حتى فلسفة مور التحليلية وغيرها من الفلسفات الوضعية . وليس من الصواب أن نهون من شأن هذه الفلسفات أو نتعالى عليها . فقصة الصراع بين الفلسفة والحس السليم مستمرة منذ عهد أفلاطون حتى عهد هيجل ونيتشة . ولكن المشكلة أن التفلسف الحق لا يبدأ أولى خطواته حتى يكافح هذا الحس السليم الرابض في أنفسنا ويتغلب على النزاع الطبيعي — أو الموقف الطبيعي بتعبير هسرل — الذي يسلم بالوجود ببساطة ويهرب من مشقة البحث في الماهيات والعودة للبدايات ، ويضيق بالسؤال ويتجنب الأشكال ، ويصر دائماً على أن كل شيء واضح مفهوم وعلى ما يرام ! هكذا يبدأ هيدجر رسالته باستبعاد « الحقائق » المألوفة التي لا تتصل بماهية الحقيقة وبيان العقبات التي تحول دون التفكير في مشكلاتها تفكيراً جديراً بالنظر الفلسفي . وهي عقبات يضمها « تفكير » الحس السليم أو

الفهم العام الذى يحتم علينا أن نبدأ بقهره والعلو عليه إلى مستوى فكرى آخر لا ينفر من البحث فى الماهية ولا يفزع منه ! وتحديد الماهية أمر عسير مخوف بالصعاب ، فليست الماهية بالطبيعة الماثلة على الدوام فى أفق تفكيرنا ومعرفتنا . وإنما هى الطبيعة الخافية التى لا تكتشف بغير الجهد الجهد ، يبذله فكر اختار أن يرتفع فوق يقين الحس السليم وبداهة الحياة العملية . هكذا يدفع هيدجر الاشكال ويحرك السؤال . انه يثير الاعتراضات الممكنة من جانب « الفكر » اليومى على جدوى البحث عن الماهية . فهذا « الفكر » الذى يزعم أنه يصدر عن حس سليم (لم يقصر هيدجر فى الاعتراف به وبيان ضرورته ولا قصر فى اتهامه بالعمى والصمم) ! يدعى أن الأمور التى يغفلها السؤال عن الماهية هى بعينها الأمور الواقعية التى يجب أن تبقى بمنجاة من الشك ، أى هى الأمور التى تتصل بحقيقة الحس السليم نفسه ! والحس السليم « يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذى يملكه ، وهو الإهابة ببداهة دعاويه واعتراضاته » . ولا جدوى من دخول الفلسفة فى جدال معه ، لأن كل جدال يفترض أساساً مشتركاً بين الطرفين ، وهذا الأساس لا وجود له على الإطلاق . كما أن البحث فى حقيقة الحس السليم نفسه يستلزم النظر فى ماهية الحقيقة من حيث هى كذلك ، أى الحقيقة التى ينبثق عنها كل ما يحمل صفة الحق أو يدعيه لنفسه . فالحس السليم مدان فى كل حال .

ولكن هل نحن أبرياء من هذا الوزر الذى يتحملة الحس السليم ؟ ألسنا نحن أيضاً على مستواه ؟ ان الفيلسوف يتجه إلينا بالسؤال حتى نصبح نحن السائل والمستول . ولن يتسنى لنا أن ننصت لصوته أو نتنبه لتحذيره حتى

ننتشل أنفسنا من براثن الجس السليم ، وندير ظهورنا لجنته الزائفة . ولن نبليغ هذا حتى نشعر بالحنة : حتى نعرف أننا نحن الممتحنون .

* * *

بعد التمهيد للسؤال وإيقاظ شعلة الأشكال يبدأ الفصل الأول بالحديث عن التصور الشائع عن الحقيقة . هذه التصور الشائع — كما يفهم من اسمه — يعلن عن نفسه بنفسه كأنه أمر بدهى . ولكن جذوره ممتدة في أرض التراث الفلسفى منذ العصر الوسيط الذى يمتد بدوره إلى بعض العبارات المأثورة عن أرسطو . ورجمة هيدجر إلى التراث لا تعنى أنه سيتناول المشكلة تناولا تاريخيا ، فما كان فى يوم من الأيام مؤرخا للفلسفة بالمعنى المألوف من هذه الكلمة . انه يلتمس من التاريخ والتراث « شهادة » ، ويستمد منهما دليلا على معنى الحقيقة المتأصل فى نفوسنا جميعا .

ما تحديد الفكر الشائع بين الناس لمعنى الحق ؟ انه التوافق والصحة ، التطابق والصواب . علام يقوم هذا التحديد ؟ يقوم على تحديد أسبق منه تكون عند المدرسين فى العصر الوسيط . ليس الأمر وليد الصدفة . ولا هو شئ ، تقصد به الموازنة التاريخية . فالواقع أن هذا التصور الشائع لم يكن تصورا متمسقا منبت الجذور عن الماضى . انه نتيجة تمخضت عن تفسير قديم لوجود الوجود . وإذا كان هذا التفسير قد نسي أو أصابه الوهن وسوء الفهم ، فإنه لم يفقد مع ذلك أثره القوى على تفكيرنا وحياتنا اليومية . نحن جميعا — من قصد أو غير قصد — نفهم الحقيقة بمعنى التطابق . ولكننا

نفسى أصله اللاهوتى فى تفكير العصر الوسيط ، وقد نفسى كذلك عبارة القديس توماس الأكوينى التى ختمت على هذا الفهم بختمها المعروف : « الحقيقة هى تطابق الشئ مع العقل » . وقد يرجع البعض بهذا الفهم اللاهوتى لمعنى الحقيقة إلى أرسطو ، فيجعل من الحكم مكان الحقيقة ، ويتصور هذه بمعنى تطابق الحكم مع الشئ الذى تحكم عليه . ولكن هل نعلم أرسطو وتنسب إليه شيئاً لم يقله ، أم نأخذ منه رأياً دون رأى ؟ لقد أشار هيدجر نفسه إلى هذا فى « الوجود والزمان »^(١) . حين قال : « ليس الحكم هو الموضع » (أو المكان) الأصلى للحقيقة ، وإنما الحكم — بوصفه أسلوب امتلاك لما يكتشف ونحواً من أنحاء الوجود فى العالم — هو الذى يقوم على فعل الكشف ، أى على الانفتاح السكاشف للآنية . وهيدجر يعزز هذا المعنى فيشير إلى أهمية كتاب الثيكا (الكتاب العاشر)^(٢) من الميتافيزيقا لأرسطو ، وهو الذى يقدم فيه العلم الأول تصورين مختلفين عن الحقيقة : الحقيقة بوصفها كشفاً^(٣) ، وبوصفها تطابقاً^(٤) . والمهم ألا يغيب عن بالنا أن كلا هيدجر فى هذا الفصل بضمير المتكلم الجمع لا يعبر عن رأيه الشخصى ، وإنما يؤكد تأثير هذا التصور العام الذى يغيب تجاوزه .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٦ وراجع كذلك «السؤال عن الحقيقة» فى هذا الكتاب .
(٢) أى كتاب الـ θ (الثيكا) من ميتافيزيقا أرسطو .

(البثوين) أو الكشف واللاجب .

(٣) باليونانية

(هوموبوزيس) أو التوافق والتطابق .

(٤) باليونانية

بعد العرض الأولى لتصوير الحقيقة بمعنى التطابق (أو التوافق والتكافؤ) يأتي دور الفصل الثانى لتوضيح هذا التطابق نفسه ، وبيان دلالة العميقة من وراء معانيه المختلفة ، والإجابة على هذا السؤال البسيط الذى سيؤدى بنا إلى قلب المشكلة : كيف يصبح هذا التطابق ممكنا ؟ والحق ان الإجابة على هذا السؤال الأساسى هى التى ستلقى الضوء الفامر على مشكلة الحقيقة بأكملها : الحقيقة هى الانكشاف أو اللاتحجب من صميم الاحتجاب لكائن تقوم ماهيته على مسلك الانفتاح لنورها ..

هل نفهم من هذا أن هيدجر يرفض مفهوم الحقيقة بمعنى التطابق أو يتحفظ فى قبوله ؟ الواقع أنه لا يرفضه ، وإنما يرجع به إلى « أساسه » الأول الذى يجعله ممكنا . وهذا شيء لسنأه وكررناه أكثر من مرة .

يرى هيدجر أن توافق الحكم أو تطابقه مع الشيء هو نوع من « التكافؤ » . ولا يعنى هذا أن الحكم يريد أن يجعل من نفسه شيئا (فالعبارة أو القضية التى تحكم على القطعة النقدية بأنها مستديرة لا يمكن — كما قدمنا — أن تصبح هى نفسها قطعة نقدية) ! بل معناه أنه يتخذ بالقياس إلى الشيء علاقة من نوع خاص ، هى علاقة نمبر عنها بقولنا : على ما هو عليه أو من حيث هو كذلك . والتمثل أو الاستحضار هو جوهر هذه العلاقة . والتمثل هو « جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا » ، أى التعبير عنه بما هو كذلك وبحالته التى يظهر بها . والشرط الذى يعتمد عليه التمثل هو أن يوضع الكائن القائم بالتمثل فى « النور » الذى يتيح للشيء أن يظهر له . هذا الشيء المتمثل يتحتم عليه أن « يقطع أو يتخلل

مجالاً مفتوحاً في مواجهةنا » . فالكائن الذى يقوم بالتمثل يملك القدرة على « التخرج » ، على وضع نفسه في مجال المواجهة ، على « الاستحمام » في ضوء هذا المجال ، وكل هذا يسميه هيدجر « بالانفتاح » . هذا الانفتاح « مسلك » ، لأن الإنسان الذى يضع نفسه في مجال المواجهة لا بد أن يواجه شيئاً سبق له الظهور من قبل ، ولا بد له بصورة أو أخرى من أن يتف منه موقفاً أو يسلك منه مسلكاً .

لا يخطر ببالنا أن هذه نسخة جديدة من التصور التقليدى للحقيقة . فالفيلسوف ينتقل الآن من مفهومى التطابق والتكافؤ المعروفين إلى مفهوم آخر جديد لا غنى عنه لإمكان قيامهما ، ألا وهو المفهوم الذى أطلق عليه اسم « الانفتاح » . بهذا يتجاوز التصور التقليدى الذى جعل الحكم مكان الحقيقة ، كما يتغلب في نفس الوقت على الصعوبات التى واجهتنا في ختام الفصل الأول .

غير أننا لم نفرغ بعد من كل الصعوبات ! فعلى أن نخطو خطوة أبعد لنعرف ما هو الأساس الذى تقوم عليه الإمكانية الباطنة لانفتاح المسلك ، أو ما الذى يجعل المسلك يتخذ الوجود معياراً لأفعاله . صحيح أن الإنسان مفتوح بطبيعته على الوجود . ولكن ليس يلزم عن هذا أنه مستعد بطبيعته للخضوع له واختياره معياراً يهتدى به في أفكاره وأفعاله . ما السبب في هذا ؟ ومن أين تتأتى له هذه الإمكانية الباطنة ؟

الفصل الثالث يتولى الإجابة على هذين السؤالين ، محاولا تفسير هذه
الامكانية وبيان الأسباب التي حددت ماهية الحقيقة وقصرتها على توافق
الحكم أو تطابقه مع الشيء ، على نحو ما رأينا في التصور التقليدي الذي
تقدم الحديث عنه . وهيدجر لا يرفض هذا التصور كما قدمنا ، ولكنه
يوضح كيف انتهى — على الرغم من قصره البين — إلى الظهور في صورة
التعبير الكامل عن ماهية الحقيقة .

ان ما نسميه بالتطابق أو التوافق بين الآنية والموجود الذي تتمثله لا
يتحقق حتى « يحرر » الإنسان ليكون أهلا للدخول في المجال المفتوح الذي
يمكن من خلاله أن يتم ظهور ما يظهر له ، بيد أن الإنسان لا يمكنه أن
يحرر نفسه إلا إذا كان حراً : « ان انفتاح المسلك ، وهو الذي يحمل التوافق
ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . إن الحرية هي ماهية
الحقيقة » .

هذا أمر طبيعي لا شك فيه . ولكن ألا نبعد بهذا عن دائرة التصور
المألوف عن الحرية والتحرر ؟ ألا نسيء فهم العبارة السابقة إن حاولنا أن
نفهم الحرية بمعناها التقليدي من حيث هي حرية القبول أو الرفض ، والسلب
أو الإيجاب ، والفعل أو عدم الفعل ؟ ألا تختلط الأمور في أذهاننا وتغم
الحرية في مجال الحقيقة الذي يبدو غريباً عنها كما تبدو غريبة عنه ؟ وكيف
تخضع الحقيقة للتمسف والهوى والذاتية ؟ لا بد إذا أن تفهم الحرية فهما
آخر يختلف عما درجنا عليه أو تعلمناه . وهذا هو الذي يتصدى له الفيلسوف
في الفصل الرابع من رسالته .

ما الحرية ؟ سؤال ضخم . ولكنها ليست مقطوعة الصلة بماهية الإنسان . وإذا كان التصور الشائع عنها يجعلها خاصة من خصائص الإنسان ، بحيث يملكها ولا تملكه ، فإن علينا أن نبين الارتباط الأساسى بين الحقيقة والحرية ونبحث ماهية الإنسان بحثاً يضعنا فى المجال الذى تنصح فيه الحقيقة بصورة أصيلة عن ماهيتها .

ألا نلحس هنا نوعاً من الدور المنطقى ؟

ألم يكن الفيلسوف يريد أن يفسر ماهية الحقيقة فإذا به يقرر فجأة أن ماهية الحقيقة هى الحرية ؟! وحين سألناه : وما الحرية ؟ إذا به يفسرها عن طريق ماهية الحقيقة التى يزعم أنها أشد منها أصالة ؟

سيبقى هذا الدور قائماً ما بقيت نظرتنا إلى تفكير الفيلسوف نظرة تحليلية تهتم بالعزل والفصل ، والقسمة والتمييز . ولو نظرنا إليه نظرة كلية توحد بين خطواته ومراحله لاختفى الدور الذى توحى به عبارته .

يؤكد هيدجر — بأسلوبه المعبود الذى لا يخلو من التقرير قبل الأوان ! — إن ماهية الحقيقة هى الحرية . ومعنى هذا أن الانفتاح لا يقوم إلا على الحرية . ولكننا من ناحية أخرى لن نفهم معنى الحرية حتى نتجه ببصرنا إلى ماهية الإنسان بحيث نجد أنفسنا فى « المجال الذى تنصح فيه الحقيقة عن نفسها » وتحضر بنفسها حضوراً أصيلاً . بهذا يمتنع الدور لامتناع الاستدلال . فماهية الحقيقة لن تكون نتيجة برهان ولا ثمرة استنباط . وإذا كان الفيلسوف يفكر بطريقة « لولبية » ترتب شيئاً على

شيء ، فإنما يفعل ذلك لكي يمهّد « لتجربة » الحقيقة ويعيدنا « لرؤيتها » .
 ما هي إذن الماهية « الأصلية » للحقيقة التي نصفها عادة بالشبّات والبقاء
 ونقول ان حقيقة الحكم تقوم عليها؟ لا بد من إلقاء الضوء على هذه الحقيقة
 لكي يتسنى لنا بعد ذلك أن نفهم معنى الحرية .
 ليست الحقيقة في صورتها الأصلية من صنع العقل . إنما هي ذلك الذي
 قصده اليونان في فجر الفكر الغربي عندما أطلقوا اسم الحقيقة على تكشف
 الموجود أو لا تحجبه (اليثيا) ^(١) . على ضوء هذا المعنى الأصلي للحقيقة يمكن
 أن تفسر الحرية بأنها هي « ترك الموجود — يوجد » ^(٢) ، و « هبة النفس
 للموجود » ، بنفس المعنى الذي نقصده حين نقول عن إنسان أنه يهب نفسه
 للخير . الحرية إذا هي التي تجعل الإنسان « يهب نفسه للمنفتح — وانفتاحه » .
 وهو لا يحقق معنى الحرية — أي لا يترك الموجود يوجد — إلا إذا
 « تعرض » للموجود ، على نحو ما يتعرض لدفء الشمس أو تقلبات الطقس .
 والتعرض هنا يساوي القول بالوجود على نحو يكون فيه الإنسان خارج
 نفسه بالقرب من .. أي هو الخارج أو التواجد . فإذا نظرنا إلى ماهية
 الحرية على ضوء ماهية الحقيقة كانت هي التعرض للموجود من حيث أنه
 بطبيعته يكشف عن نفسه أو « ينكشف » . ولهذا فإن الإنسان الذي

(١) باليونانية ἀληθεια

(٢) وترك الموجود هنا لا يفيد التغلّي عنه ولا عدم الاكترات به ، بل يفيد التوجه إليه
 والانفتاح عليه . وليس الترك فعلاً يقوم به الإنسان على هواه ، بل هو الذي يجعله « آنية »
 بحق ، أي يجعله كائنًا محددًا بعلاقته بالمتروح وانفتاحه الذي يفسر كل الموجودات ، أي « بالحق » .
 كما فهمه اليونان بمعنى المنكشف للاحتجاب ..

يفتقد الحرية (أى الإنسان المنغلق على نفسه ، العاجز عن الخروج منها والقرب من غيره - وبالتالي من ذاته -) لا يملك القدرة على هذا التعرض ، أى لا يوجد على الإطلاق ..

بهذا التعرض - الذى يتيح الوجود نفسه أن ينكشف - يعبر الإنسان عن إنفتاحه ويؤكد « آنيته » . وإنفتاح الإنسان أو تواجده هو الذى يسمح للوجود أن يوجد على ما هو عليه وفى كليته (وهو ما فعله أول أغريقى نطق بهذا السؤال : ما الوجود ؟) ولهذا فإن الحيوان لا يوجد بهذا المعنى ولا يشارك فى أية كينونة أو حضور ، لأنه عاجز عن « التواجد » بالمعنى المشار إليه . أ. الإنسان فهو وحده الذى يدعو الوجود إلى الوجود ، أنى إنجه يبصره أيقظه من سباته وغمره بنوره .. « لأنه بطبيعته وبحكم وجوده - فى - العالم هو الكائن النار والمنير .. »^(١)

هكذا يتضح ما قلناه من قبل من أن الحرية ليست شيئاً يملكه الإنسان ويتصرف فيه على هواه ، وإنما هى التى تمتلكه . أنها تؤسس علاقته بالوجود ، وهذه العلاقة هى التى تؤسس التاريخ . فالتاريخ يبدأ بالوجود (أو الحضور) ، والوجود يبدأ بالوجود الذى يتخارج أو يتواجد . لهذا لا يعرف الحيوان شيئاً عن التاريخ ولا يمكنه أن يكون كائناً تاريخياً . ما السبب ؟ لأنه يفتقد العلاقة التى ذكرناها بالوجود ، لأنه لا ينفتح عليه ولا يتعرض لانكشافه ..

بهذا يصبح البحث عن الحقيقة الأصيلة بحثاً تاريخياً بالضرورة ، بل يصبح بحثاً عن أصل التاريخ ، بل عن لحظة ابتدائه ، عندما تنفتح الإنسانية على

(١) الوجود والزمان ، ص ١٣٣ .

حقيقة الوجود كله وتتجه إليها وتلتزم بها وتصونها وترعاها . في هذه اللحظة نفسها عرف اليونان أن الوجود هو « الفيزيس » (الكينونة المتفتحة النامية) وبها بدأ تاريخ الغرب ...

بيد أن الإنسان قد لا يترك الوجود يوجد في كليته وقد لا يمثله أو يلتزم بحقيقته ، بل نراه « يغطيه » ويزيقه ويشوّهه . عندئذ ينتصر « المظهر » الخداع وتسود اللاحقيقة . عندئذ تنشأ مشكلة اللاحقيقة ، لا على المعنى الذى يفهم عادة من أنها مسألة ثانوية لادقة لمشكلة الحقيقة — كأن تكون نتيجة مترتبة على الخطأ كما يتصور الحس السليم ، أو على الغفلة وعدم الانتباه إلى بساطة الحقيقة وتميزها كما يتصور اسبينوزا — بل بمعنى ارتباطها الأساسى بالحقيقة ، وكونها خطوة حاسمة على الطريق المؤدى للكشف عن طبيعة الحق: « ولهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاله الأسمى إلا إذا استطاع كذلك — من خلال النظر المسبق فى الماهية الكاملة للحقيقة — أن يضم التفكير فى اللاحقيقة إلى أفق تكشف الماهية » . من هذا المنظور الجديد يبدأ الفيلسوف دراسة ماهية الحقيقة فى الفصل الخامس من رسالته.



ليس ما يقدمه المؤلف هنا عن الحقيقة على ضوء اللاحقيقة مجرد تكرار لما قدمه على ضوء الحرية . فنحن نصادف الآن فكرة جديدة لم ترد من قبل. تلك هى فكرة « البأثر » التى يضاف عليها الآن معنى جديداً غير معناها الذى عرفناه فى كتاب الوجود والزمان حين جاءت فى سياق تحليله لحالات الوجود وكون الآنية ملقى بها فى العالم (والكلمة الأصلية — كما ذكرنا فى هامش

النص — توحى بضبط الأوتار والتوفيق بينها لإخراج الصوت أو اللحن المرجو ..) . ولكن التأثير هنا لا شأن له بكلمات النفس ولا بأحوال الحياة النفسية ، وإنما يتصل بما سبق الحديث عنه في الفصل السابق عن التعرض المتخارج . أنه في النهاية أسلوب محدد من أساليب الوجود يؤثر علينا ويوجهنا ويتحكم فينا ، كما يدخلنا في علاقة مع الموجود في مجموعه و كليته ويحول بيننا وبين الضياع في هذا الموجود الجزئي الخاص أو ذاك . ولكن ما هو هذا الموجود في مجموعه و كليته ؟

ليس هذا الموجود الشامل مجرد « حاصل جمع » لكل ما يوجد ، ولا يجوز لنا أن نخلط بينه وبين « كل » الموجودات المعروفة في الواقع وفي لحظة معينة من لحظات التجربة اليومية أو العلمية . أن الوجود الكلي الشامل هو الذي يكشف لنا من خلال التأثير ، وهو الذي يؤثر علينا ويحددنا وأن بقى هو نفسه غير تحديد^(١) فنحن في مسلك الانفتاح على الموجود أو التعرض المتخارج له « نتأثر » بالموجود في كليته ونستقر فيه . ولكن هذا التعرض والتأثر لا ينفصل كما رأينا عن ترك الموجود يوجد ، أى لا ينفصل عن صميم الحرية . غير أن هذا الترك أو هذا المسلك الحر للآنية يؤدي بالإنسان لكشف الموجود الخاص المتعلق به كما يعمل في نفس الوقت على حجب الموجود بكليته . هكذا يلتقى الموجود الخاص بالموجود الكلي العام في ضباب

(١) يلاحظ بهذه المناسبة أن كلمة التأثير Stimmung وفعل التجديد bestimmen يتحدران من جذر واحد . .

الاحتجاب . وكلما قويت علاقتنا بهذا الوجود الخاص ، وازداد اهتمامنا به وانصرافنا إليه ، تمحجب الوجود الكلى واستحكم خفاؤه .

وليت الأمر يقف عند هذا . فنحن نميل مع الزمن إلى أن نخفى عن أنفسنا هذا العجب نفسه . وتلك هى محنة الانسان فى هذا العصر الذى اتسع فيه علمه بالوجود الجزئى الخاص وأصبح — أو كاد — يعيش فى حالة نسيان للوجود فى كليته ، بل فى حالة نسيان للنسيان !

وهذا هو الذى . نث أيضاً فى « الميتافيزيقا » الغربية على مدى تاريخها الطويل . صحيح أنها كانت تسأل عن الوجود بما هو موجود ، وكانت فى مراحل تطورها المختلفة تخلم عليه معانى مختلفة ، ولكنها لم تحاول أبداً أن تفكر فى التعجب أو تجعل « السر » موضوعاً لها . ولهذا ظلت هائمة فى ضلال الموجودات بعيدة عن حقيقة الوجود ومعناه ..

* * *

ويأتى الفصل السادس فونتاول تمحجب الوجود الكلى وخفاءه . إن القضية الآن هى قضية اللاحقية الأصلية التى لا تنفصم عن الحقيقة . وقد نبهنا هودجر فى نهاية الفصل الرابع إلى هذه العلاقة الأساسية بين الحقيقة واللاحقية ، وبين لنا أن من المستحيل السؤال عن إحداها دون السؤال عن الأخرى .

لاشك أن الحس السليم أو الظن الشائع سيمتثر فى فهم هذه الصفحات سيمتثت بطريقة المباشرة فى النظر إلى الأمور فيبقى على السطح ويسقط فى الحفر الطافحة بسوء الفهم ! لأن ماهية الأشياء لاتزدهر أبداً على السطح ، ولأن السر يمكن دائماً فى الأعماق . وعبثاً تحاول النظرة السريعة — وهى

أسيرة اللحظة المباشرة والواقع المباشر ! — أن تبلغ اليه عن طريق الفكر
اليومى المعتاد وما فطر عليه من تعجل وحساب ، وتنفر من كل ما تشتم منه
رائحة الإشكال ، (١)

ومع هذا كله فإن التخلي عن التفكير الشائع لا يكفي وحده للولوج من
باب التفكير الماهوى ، وإنما هو مدخل ضرورى وحسب . ويرجع هذا إلى
أن الأفكار الحققة نادرة . فهي ليست من صنع الفكر وتأليفه . كما أنها لا ترقد
فى الأشياء رقدة الحجر على سطح الأرض أو المحصاة فى عمق الماء . أن
الإنسان يكون العديد من الأفكار ، غير أن هذه الأفكار ليست هى الأفكار
الأصيلة . فالأفكار الأصيلة تقدم للإنسان ، توهب له ، حين يضع نفسه فى ذلك
الانتباه الحقيقى الذى هو بمثابة نوع التهيؤ لما هو خالق بالفكر . (٢)

لنرجع إلى العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة . إننا نخطئ خطأ بالغا إذا
تصورنا أن اللاحقيقة مجرد صورة باهتة كما نتصور الظلام بالقياس إلى النور
والمرض بالقياس للصحة والشر بالقياس للخير . ليست اللاحقيقة هى عكس

(١) هنا نجد نوعان من التلاقى بين هيدجر وهيجل فى رفض « المباشر » ، على الرغم من
اختلاف رؤيتهما . فهيدجر يهاجم الحس السليم أو الفكر الشائع الذى يحدد كل شئ واضحا
لايحتمل السؤال ويضيق بالبحث عن السر والماهية . أما هيجل فيؤكد فى الفصل الاول من
ظاهريات الروح أن النظر المباشر — لهذا — والـ ذاك — يعجز عن بلوغ مستوى الوعى
أو الشهور وأن بطلان المباشر ينتج عن طبيعة الروح نفسها التى هى فى صميمها توسط (انظر
مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) عن المحاضرات التى ألقاها هيدجر سنة ١٩٤٤ واقتبسها المترجمان الفرنسيان فى
مقدمتها لماهية الحقيقة (ص ٤١) ولعلها أن تكون محاضراته التى نشرها بعد ذلك تحت
عنوان « ماهو الفكر ؟ »

الحقيقة أو سلبها ، على نحو ما نفهم من تصورين متضادين فكيف نتصور هذه « اللا » التي تسبق كلمة « اللاحقيقة »؟ (وما أكثر ما تتردد هذه اللا في الفصل السادس والفصول التالية في كلمات كاللاماهية واللاتحجب !) .

لا شك أن القارىء سيدرك بنفسه أن هذه « اللا » تختلف عن « لا » السلب المادية فهي تميلنا إلى مجال أصلى (يفترضه أسلوب التفكير المادى وأن كان لا يلتفت إليه ولا يكثرث به !) هو مجال التحجب ، وهو مجال أسبق في الوجود من كل ظهور أو تكشف للوجود . في ظهور نطاق هذا المجال — الذى يتصل به الانسان دائماً على نحو أو آخر ونقف منه موقفاً لا يبلغ أبداً مستوى الوعي — تكون « حقيقة الوجود » ، ومن خلاله يمكن أن نقرب قليلاً أو كثيراً من الوجود .

إن حقيقة الوجود أسبق من كل حقيقة متعلّقة بالوجود ، كما أنها أكثر منها أصالة وأهمية . هذه الحقيقة الأولية حاضرة دائماً بصورة أو بأخرى ، مهما تكلفنا من الجهد لتجاهلها ، ومهما تصور الانسان أن كل علاقة بالوجود قد اختفت ، ومهما دخل في روعه أنه نسي الوجود وصار غريباً عنه . ذلك أن الوجود لا ينفك يظهر لنا ويقدم لنا نفسه باستمرار ، مهما حاولنا إنكاره والانصراف عنه . واول كفا للوجود نوره فكيف ينسنى للانسان أن يتعرف على الوجود الخاص الذى لا يبنى عن السعى وراءه ، كيف يتأتى له أن ينطق فعل يوجد أو « يكون » ؟ — وهو أهم كلمات اللغة وأكثرها ابعداً لا فى آن واحد ؟

من خلال «ترك — الوجود — يوجد» يكون هذا الوجود ويحضر . لهذا يوصف هذا الترك بأنه كشف «له» . ولكن حضور الوجود الخاص وظهوره يلزمه احتجاب الوجود في كليته . ومن هنا يمكن فهم هذه العبارة المويضة . « في الحرية المتخارجة (للآنية) يتم حجب الوجود بكليته ، يكون الاحتجاب . لا بد إذن من تفسير معنى الحجب إذا أردنا أن نفهم العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة . فلما كانت الحقيقة هي الكشف (أو عبارة هيدجر الخيفة هي الترك المتخارج لوجود الوجود) فلا بد أن تنطوي على نوع من الحجب مادام الأول مستحيلا بغير الثاني . بهذا يصبح الحجب أو الاحتجاب شرطا للحقيقة بوصفها كشفا ، بل إن فعل الكشف لا يتم إلا على أساسه . لا معنى إذن لأن نتصور أن هذا الحجب نوع من الظلام الذي سيبدده النور ، وأن ظهور « الآنية » يكفي لتبديده ، إذ لا بد من القول بأنه كامن بالضرورة في صميم الآنية ، وأنه محجوب عنها بحكم طبيعتها . فالإنسان يخفى عن نفسه أن هناك نوع من الاحتجاب والخفاء يلزم إنكشاف الوجود وظهوره . أى أن الاحتجاب كامن في الآنية الإنسانية بقدر ما تكون هذه كاشفة . ولا يخطرن ببالنا أن هذا الاحتجاب متوقف على « الذات الإنسانية » لكي تتصرف فيه بحريتها . فالواقع أن فكرة الذاتية لا مكان لها في فلسفة هيدجر — اللهم إلا مكان الرفض والانكار — كما أن كلمة الآنية عنده ليست بديلا لكلمة « الذات » المعمودة في نظريات المعرفة ، وإنما تدل على تصور مختلف للإنسان الذي يتميز قبل كل شيء بأنه « موجود — في — العالم » ، ومن ثم الإنسان ليس هو السيد المتحكم في الاحتجاب ولا في الكشف بل إن (م ١١ — هيدجر)

هذين هما اللذان يسودانه وتحكمان فيه . وهذا هو الذى توحى به العبارات التالية التى تأتى فى بداية الفصل السادس الذى نتحدث عنه :

« إن التعجب يمنع « الأليثيا » من التكشف ، بل لا يسمح لها بأن تكون « سبيريئز » (سلبي) ، وإنما يحفظ لها (أى للاليثيا) أخص ما يخصها : « أو هذه العبارات التى يستطرد فيها الفيلسوف : « إنه (أى التعجب) أقدم من ترك الموجود نفسه ، الذى يحجب أثناء قيامه بالكشف ، كما يتخذ موقفا من التعجب » .

لا بد من تعليق قصير على هذه العبارات التى لن تفهم إلا فى سياقها . فإذا كانت الحقيقة هى الكشف ، وكان كل كشف يفترض الحجب ، فإن اللاحقية ستصبح مرادفة لعدم الكشف . بهذا لا تكون العلاقة بين الحقيقة واللاحقية علاقة تضاد منطقي . بل علاقة المؤسس بالأساس الذى يقوم عليه . معنى هذا أن الحقيقة - على المكس مما يظن الرأى الشائع - تتأسس على اللاحقية ، وأن هذه - بوصفها لا ماهية الحقيقة - تميل إلى ماهية أسبق . وإذا كان الإنسان على علاقة مستمرة بالتعجب ، فلا بد من القول بأنه يوجد دائماً فى اللاحقية وأن هذا وحده هو الذى يجعله قادراً على الكشف .

ولكن التعجب يؤكد نفسه - كما سبق أن رأينا - فى كل ترك - للموجود . فترك - الموجود يحجب الموجود بكليته . والموجود بكليته هو المحتجب . ولما كان ترك - الموجود يقيم بالضرورة علاقة بالموجود بكليته الذى يظل فى هذه العلاقة على احتجابه ، فإن هيدجر يؤكد مع ذلك أن « ترك - الموجود يحقق تعجب المحتجب . وهذا هو الذى يصفه بالسر . فليس

السر في رآية معضلة أو لغزا يتطلب العمل ، وإنما هو الحدث الأساسي الذي الذي يتغلغل في وجود الانسان . ولهذا يمكن القول بأن الانسان ليس بالكان الذي يحتجب بقدر ما يكشف فحسب ، بل إنه يصر على أن يحتجب عن نفسه ذلك التحجب الأصلي . ولعل هذا أن يكون قريباً مما يقصده هيدجر في النص الأول الذي اقتبسناه في بداية هذا الفصل حين يقول إن التحجب يحول بين « الأليثيا » وبين الكشف ، وأنه لا يسمع لها أيضاً بأن تكون سلباً ، بل يحتفظ لها بأخص ما يخصها . ولعل المقصود « بأخص ما يخصها » هو السر نفسه . ومن ثم يمكننا أن نفهم هذه العبارة المسيرة أو نحاول فهمها على أقل تقدير : فالتحجب الملازم للحقيقة يحول دون تصور هذه الحقيقة باعتبارها كشفاً كلياً كاملاً . ولما كان هذا التحجب نفسه يتحجب في « الآنية » التي تقوم بالكشف ، فإن « الأليثيا » تمجز حتى من اعتبار نفسها سلباً للكشف الأصلي . لهذا فإن التحجب يحتفظ للحقيقة بصورة من صور السر الأساسي ، أو بالأحرى يحتفظ لها بسر تختص به .

هل فسرنا العبارة المسيرة بعبارات أشد عسراً ؟ لنقل باختصار إن الكشف لا يتم إلا على نحو جزئي . فهو يتحقق في ظل الاحتجاب وعلى أساسه ، وكلما تقدم في فعله الكاشف عمل على مزيد من الحجب . وكلما اتسعت معرفة الانسان بالوجود الجزئي دفع هذا بالوجود بكليته ^(١) إلى

(١) هل الوجود بكليته مرادف للوجود ؟ لابد كرر هيدجر في بعض كتبه (ما الميتافيزيقا ونظرية أفلاطون عن الحقيقة) أن الوجود بكليته هو موضوع الميتافيزيقا . فإذا صح أن الكشف عن الوجود يعمل على حجب الوجود بكليته ، فهل يصدق هذا على الميتافيزيقا ؟ وهل يمكن بعد ذلك أن نقول إن الميتافيزيقا تسأل عن الوجود بكليته ؟ إن طرح الميتافيزيقا لهذا السؤال لا يعني =

الغال. وكما زاد نجاحه في هذا « الكشف » الوهم زاد الاحتجاب وأمن السر في الخفاء .

* * *

وتبدأ الفقرة من هذا الفصل (السادس) بعبارة قد تبدو محيرة: وهكذا يحدث في أثناء ترك - الوجود ، الذي يكشف عن الوجود بكيته ويحجبه في نفس الوقت ، أن يظهر المحتجب في المقام الأول .

ولابد أن يسأل القارئ نفسه : كيف يمكن أن يظهر المحتجب ، في حين أن الظهور لا يقال إلا على الشيء الذي يقدم نفسه لنا بحيث تمكن معرفته أو التعرف عليه وإدراك ماهيته إدراكا واضحا ؟

لا مفر من فهم كلمة « الظهور » شأنها في ذلك شأن بعض الكلمات التي يستخدمها هيدجر كالحرية والحقيقة واللاحقيقة ، بمعنى مختلف عن معناها المؤلف في التراث أو لدى الحس المشترك والفهم العام . فظهور المحتجب يدل

بالضرورة إنها تحله أو إنها تقدم له الحل الوحيد الصائب . وإذا كانت الميتافيزيقا على مدى تاريخها الطويل قد نظرت إلى ماهية الوجود بكيته على أنه هو (الفيزس) أو الواقع المادي أو النال أو الذات أو الروح الخ فهل يعني هذا أنها ماهيته ؟ الواقع أن هيدجر - في بحوثه المختلفة - يرى أن هذه الصفات والأسماء المختلفة دليل على أن الميتافيزيقا قد أخطأت ماهية الوجود بكيته (أو ماهية الوجود) أساءت فهما كما أساءت في نفس الوقت فهم . السر ولهذا يذهب إلى أن الميتافيزيقا أسيرة هذا « السر » الذي عجزت حتى عن صياغته صياغة واضحة . (إذ لا يكفي — كما أوضح فلسفة هيدجر كلها — أن نكثر من الكلام عن شيء لكي تصور أننا فهمناه) والمهم في هذا السياق أن احتجاب الوجود أو الوجود بكيته لا يمنع أن نضمه ضمن السؤال . وطبعي أيضا أن قهر الميتافيزيقا — وهو شغل هيدجر الشاغل ١ — لا يحول دون طرح هذا السؤال ، بل لعله يدعو إليه .

هنا على أنه يتم بصورة تحسبها « الآنية »، لا بمعنى أن هذا الظهور يمكن أن يؤدي إلى ماهيته . ولا شك أن في إمكاننا أن نجرب ظاهرة ونحس بها وتبقى مسمع ذلك محوطة بالسر . فظهور التحجب لا يعنى اختفاء هذا التحجب وزواله .

وظهور هذا التحجب مرتبط بالآنية : « إن الآنية ، بقدر ما تتخارج ، تعتمد (أو تؤدي إلى) أول وأوسع عدم - تكشف، أى اللاحقيقة الأصلية . هل يتناقض هذا مع ما سبق قوله من أن التحجب أقدم من ترك - الوجود نفسه ؟ الواقع أن المسألة لم تكن مسألة ترتيب تاريخي ، بل مسألة ترتيب في الأساس وما يتأسس عليه . وهذا الترتيب لم يتغير في الحالين .



وتعود الفقرة التالية إلى مشكلة الحرية فنقرأ هذه العبارة : « أن الحرية بوصفها ترك - الوجود - يوجد ، هي في ذاتها علاقة مفتوحة، أى علاقة غير مغلقة على نفسها » .

معنى هذا أن الحرية - من حيث هي ترك - الوجود - يوجد - أسلوب في الحياة يلزم الآنية ، كما يلزمه بالانفتاح على الأشياء . على هذا الانفتاح يقوم مسلك الآنية تجاه الوجود . وعلى الرغم من هذا الانفتاح تخفى الآنية عن نفسها علاقتها بالتحجب . غير أن هذا الاختفاء نفسه يفترض الانفتاح . لأن التحجب أسبق من الآنية نفسها ، ولأنه لا يملك أن ينكشف أو يحجب إلا عن طريق كائن قادر على الانفتاح . لكن هذا الكائن المنفتح الذي سميناه بالآنية يحدث له أثناء فعل

الترك^(١) أن يفقد علاقته الأساسية بالسر أو ينساها . صحيح أن هذا النسيان لا يفسد علاقتنا بالوجود الجزئي . ولكنه يوجه هذه العلاقة في اتجاه خاص ، ويصرفها إلى الخصائص التي تحدد الوجود وتعينه . والنتيجة أن يتمسك الإنسان بالواقع المعتاد الذي يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى في الأحوال التي تستوجب النظر في المسائل الأولى والأخيرة . أى أن نسيان السر يؤدي إلى إضغاف معنى وجود الوجود ، بحيث يمجز الإنسان عن رؤية الوجود نفسه في الوجود ، فيبعمده . موجوداً حاضراً أمامه وحسب ، ويشغل بعد خصائصه وتحديداته بغية التحكم فيه والسيطرة عليه . بهذا ينسى الإنسان المشكلات الحقيقية وتغيب عنه المسائل الأولى والأخيرة ، يفرق في الحاضر المباشر ، يبذل كل ما في وسعه لد سلطاته على العالم وتنصيب نفسه امبراطوراً على عرشه ! ويعتمد عن السر الذي يربطه بالوجود بكليته ، وتصبح ذاته المحور الذي يدور حوله كل شيء ، ويتخذ من حاجاته ومعارفه وتطلعاته المعيار الذي يقيس به كل شيء . وإذا كانت كلمة الذات والذاتية قد تردت في السطور السابقة ، فلا ينبغي — كما تقدم — أن يغيب عن بالنا أن هيدجر أبعد ما يكون عن المفاهيم « الأنثربولوجية » المعتادة عن الذاتية بعده عن كل تصور تقليد للنزعة الإنسانية . فحين يتخذ الإنسان من ذاته مقياساً لجيم الكائنات ، لا بد أن يخطئ في القياس ويختل في يده الميزان .

لا شك أن محاولة الإنسان تأكيد ذاته تأكيداً مطلقاً هي النزعة الغالية

(١) أى ترك الوجود . — يوجد — على ما هو عليه ، وهو يمثل جوهر الحرية كما سبق القول .

على الفلسفة الحديثة ، وهي أم المشكلات التي نبتت من سيطرة الروح « العلمانية »^(١) والتقنية . وجذور هذه المحاولة تمتد إلى عبارة « سيكون » التي كتبت على بوابة الزمن الحديث : العلم قوة ، كما تبدأ من حيث المبدأ مع توحيد ديكرت بين الحقيقة واليقين ، وتقصيره في سؤال نفسه إن كان هذا اليقين هو الأساس النهائي الذي تقوم عليه الحقيقة من حيث هي كذلك ولقد بلغت هذه الذاتية الإنسانية - تأكدها على يدي نيتشه وكيركجارد من ناحية وأيدي العلماء والفلاسفة الوضعيين من ناحية أخرى - ذروة انتصارها وخطرها في النزعة التقنية المعاصرة . وقارىء هيدجر يعلم أنه لا يفصل هذه النزعة الأخيرة عن النزعة الذاتية في فهم الحقيقة بمعنى الصحة أو الصواب والتطابق التي بدأت خطواتها الأولى في تاريخ الميتافيزيقا مع تفكير أفلاطون فالتقنية هي الانتصار العظيم الذي حققته الميتافيزيقا الغربية . وهي لا تعدو أن تكون طريقه لمد هذه الميتافيزيقا على الوجود بكلية .

ونحن نشهد اليوم كيف تحول هذا الانتصار - الذي يعبر عن نسيان للعلاقة الأصلية التي تجمعها بالسر - إلى ألوان من الحيرة والمعجز واليأس والإغتراب في مواجهة أخطار التقنية . ونشهد أيضا كيف انقلب هذا الوليد المعجز (القيت بذرتة الحية يوم ألقى أول أغريقى مفلس سؤاله القدرى ما الوجود ؟) إلى طاغية ينشر ظلام الخنثى على العصر الذي نعيش فيه .

الإنسان يحاول أن يستند إلى الوجود ، أن يجد الراحة فيه ، أن يختصه

(١) نقول « العلمانية » ونريد بها الفهم السطحي للروح العلم ومنهجها ، تمييزا عن الروح العلمية الحقبة التي لا تنكر السر والمجهول ، ولا تنصب على أرض الواقع المجرب ، ولا تعادى الروح الميتافيزيقية والدينية ، ولا تنصب في مستنقع الفرور والتزمت .

بمنايته وتفكيره ، أى يحاول — بتعبير هيدجر — أن يتداخل . . . صحيح أنه بطبيعته يدخل دائماً في علاقة بالموجود ، ولكنه أصبح الآن يتمسك بهذا الموجود ويستمد منه مقاييسه ، دون أن يسأل نفسه عن ماهية هذه المقاييس أو الأساس الذى تقوم عليه . ولهذا يقول هيدجر هذه المباراة التى احتاجت منا إلى الوقوف عندها : « إن الآنية — بتخارجها — متداخلة . » فى هذا التخارج المتداخل لم يعد للسر مكان ، فقد ماهيته .

هكذا يكون هيدجر قد تبين أهمية السر بالنسبة للآنية ، وشرح لنا كيف نسبت هذا السر والنتائج المترتبة على هذا النسيان فى حياة الآنية (أو الانسان المثبت بذاته وبالموجودات) . وبهذا يكون أيضاً قد أكد الرابطة التى تؤلف بين الحقيقة واللاحقية ، وأوضح لنا — على طريقته بالطبع — أن اللاحقية هى الأساس الذى تنهض عليه الحقيقة وتنمو وتفتح .

* * *

ويجى الفصل السابع فيتناول العلاقة بين النسيان والسر ، بين انفتاح الآنية (الانسان) أو تخارجها فى اتجاه الموجود وبين تمسكها بالجانب الشائع المعتاد منه أو تداخلها المؤدى إلى الظلال . هذا التداخل مستحيل بغير التخارج ولهذا يقول هيدجر إن الآنية متداخلة متخارجة ، أو منفتحة ومتواجدة معاً . إنهما يتحدان ليكونا أسلوب الوجود الذى تمتاز به الآنية . فهى بتخارجها تكون على علاقة بالسر ، لأن كشف الوجود لا يتم إلا على أساس التعجب الذى ينبثق عنه هذا الكشف ، ولكنها بتداخلها أى تمسكها بالموجود وتشبثها بخصائصه وتحديداته ، تختلط عليها الرؤية ، وتنسى علاقتها الأصيلة

بالعجب والسر ، تهددها الحيرة والخطأ والظلال . صحيح أنها تتخذ من الوجود مقياساً لأوجه نشاطها المختلفة ، ولكنها تنفخ فيه فتفسى الأساس الذى يستند إليه اختيار هذا المقياس ، أى تنسى السر . بيد أن الوجود - الجزئى الخاص - لا يستمد أهميته ووجوده نفسه إلا من خلال علاقته الوثيقة بالموجود بكليته (أو إن شئت بالوجود) ، وهذه العلاقة الأصلية يحوطها السر . ولهذا فإن الوقوف عند الموجود والاستغراق فيه والتصلب على تحديداته المباشرة واتخاذ مقياساً للأفعال ، معناه الوحيد هو الانصراف عن السر وضياع الجذور . ومما حاولنا أن نستخف بالسر ونرجم من يهبنا إليه بأحجار الكلمات السهلة والشعارات المحفوظة ، مهما نسيناه أو تناسيناه وأنكرناه ، فلن يفلح هذا فى الغائى ، لأن النسيان والتناسى والإنكار لا تزال جميعها تعبيراً عن صورة من صور العلاقة التى تربطنا به . أليس أدل على هذا من لفظة الانسان وقلقة وتمخبطه من موجود إلى آخر ، دون أن يجد فى واحد منها السلام والراحة التى يرجوها ؟ ألا يحق للمؤلف أن يقول إن لفظة الانسان بين الهروب من السر واللجوء إلى الواقع المعتاد وإندفاعه من موضوع يومية إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو « الضلال » .

وما هو الضلال ؟ ليس سلوكاً عرضياً ينجم عن خطأ أو سهو عارض يمكن تصحيحه وتحاشيه . إنما هو الذى يحدد وجود الانسان تحديداً أولياً ، ومن ثم يحدد سلوكه . ولا يعنى هذا أن الضلال قدر محتوم لا فكاك منه ، لأنه لا ينفى أننا نملك القدرة على مواجهته ، بل ينبغى علينا أن نواجهه : « ليس الضلال الذى يعمى فيه الانسان شيئاً يسمى بجانبه ويحاذى طريقه كأنه حفر يسقط فيها أحياناً ، وإنما هو جزء من تكوين الآنية التى خلى بين الانسان والتاريخى وبينها » .

من أين تأتي حتمية الضلال ؟ من الحقيقة التي عرفناها من قبل وهي أن الإنسان لا يمكنه أن « يكشف » إلا بقدر ما يحجب ، وأنه هو نفسه يخفي هذا التحجب عن نفسه . ولهذا تظل علاقتنا نفسها بالتحجب محتجبة . .

ويستطرد هيدجر فيقول : « إن الضلال بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسية . » وربما تصورنا من هذه العبارة أن الحقيقة الأصلية — التي تتميز بعلاقتها الوثيقة بالسر — تستمد منها حقيقة أخرى فاسدة تكون بمثابة الضد من تلك وتستحق أن تسمى « الضلال » . ولكننا إذا واصلنا قراءة النص وجدنا هذه العبارة التي تحدد الأمر فتقول إن حجب المتحجب والضلال ينتميان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وإذا فاللحقيقة ، بوصفها حجباً للاحتجاب وبوصفها ضلالاً ، تنتمي بوجهها هذين للماهية الأصلية للحقيقة . يؤيد هذا وصف هيدجر ل ضد الماهية أو للماهية الضد بأنها أساسية . أي أنها أولية وأصلية ، داخلة في بناء الحقيقة نفسها وماهيتها الأصلية . فكان هذه الحقيقة ذات جذر مزدوج ، يعاند أحد طرفيها صاحبه ويقف منه موقف الضد ! ما السبب في هذا ؟ ليس عسيراً أن نلتصم هذا السبب . فالحقيقة علاقة بالسر ونسيان لهذه العلاقة . وكلا الأمرين يمثل في الواقع وحدة واحدة لا انشقاق فيها . ولو تأمل كل منا نفسه وحياته لرأى أنه ينتمي للحقيقة بما هو إنسان مهوم بالوجود ، كما ينتمي للحقيقة بما هو إنسان مشغول بشئون حياته اليومية وما يحيط به من موجودات تنسبه علاقته الأصلية بحقيقة الوجود بكليته . ولعل هذا أن يوضح ما يؤكد هيدجر في العبارتين المذكورتين من أن الضلال هو ضد الماهية الأساسية

للماهية الأصلية للحقيقة ، وأنه (الضلال) ينتمى لهذه الماهية الأصلية للحقيقة .
وغنى عن الذكر أن الضدية هنا ليست منطقية ، لأن الضدين المتقابلين تقابلان
جدلياً حاسماً يرتبطان في وحدة أعلى وأسبق منهما ، دون أن يحطما هذا
التقابل أو يحاولا تحطيمه .

إن الإنسان يوجد دائماً في الضلال ، وهو يوجد فيه بصورة أولية مسبقة .
والضلال هو المسرح الذي تدور عليه كل ألوان الخطأ . فاذا عرفنا أن الضلال
هو ضياع العلاقة الإيجابية التي تربطنا بالسر ، وأن الحقيقة الماهوية أو
الأساسية هي اتخاذ موقف من التعجب ، أمكننا أن نفهم عبارة هيدجر :
« إن الضلال يفتح لكل ما بناوئ الحقيقة الماهوية . »

ولما كان الضلال - بوصفه الضد الأساسى للماهية - ينتمى انتماء أصيلاً
للحقيقة ، فإن الإنسان يستطيع أن يستعيد السر من خلال الضلال ، وذلك
بمجرد أن يجرب الضلال ويحس أنه هو الضلال (لا الإحساس فحسب
بصوره المختلفة التي نجربها في حياتنا اليومية من تخطيط وخطأ وبابلة
واضطراب وعجز وجهل .) ولو جربنا الضلال بما هو كذلك وانتبهنا إليه
لعرفنا عندئذ من نحن وأين نحن ، واستعدنا علاقتنا الأصيلة بالسر .
فالانتقال من هذه المعرفة بالضلال إلى السر غير مستحيل ، إذا تذكرنا أن
الحقيقة الأصيلة تتكون منهما معاً على نحو أصيل . ويكفى أن ندرك الخطر
الذي يهددنا من جانب الضلال لكي نتحدد بالسر ونهتدى إلى الطريق
إليه ، مهما يكن من نسياننا أو تناسينا له .

« إن كليهما (السر والضلال) يحمله (أى الانسان) على الحياة في محنة

القهر ٥ . فهل تحكم الحقيقة على الانسان (أو الآنية) بالمحنة والقهر ؟ .

إن وجود الانسان في غمرة الضلال يتضح من اضطرابه ولطفته ولهائه من موجود بعينه إلى موجود آخر ، دون أن يجد راحة القلب واطمئنان الضمير ولهذا يتميز الإنسان أو تتميز الآنية باضطرابها وتأرجيحها واندفاعها إلى المحنة ، وخضوعها للقهر والضرورة (لاحظ بهذه المناسبة أن كلمات المحنة والقهر بالضرورة مشتقة في لغتها الأصلية من جذر واحد) - ولا يجب أن نتصور الضرورة أو القهر على معنى القدر المحتوم ، ولا أن نأخذ المحنة على معنى يوحى باليأس والحزن .

فالقهر الذي يجد فيه الانسان نفسه - نتيجة اضطرابه في الضلال - ليس قوة قدرية محتومة ، وإنما هو صميم المحنة التي نعيشها وعليها أن نجربها ونواجهها . هذه المحنة نفسها لا علاقة لها باليأس الذي نعرفه جميعاً ، وإنما تأتي من أن السر لا ينقطع تأثيره حتى في غمرة الضلال . ولما كان وجود الإنسان (الآنية) خاضعاً للمحنة ، فإن هذا هو الذي يمكنه من الكشف عن الضرورة ، ووضع نفسه في « المحتوم » . ولن يتسنى له ذلك إلا عن طريق الحرية التي تشعر بتناهيها .

وتأتي خاتمة هذا الفصل فتجمع خيوطه في نسيج واحد مكثف . لقد كان الهدف منه هو بيان ماهية الحرية استناداً إلى ماهية الحقيقة . وقد أوضح أن الحقيقة - التي هي في صميمها وبحسب معناها الذي فهمه فلاسفة اليونان قبل سقراط ، كشف أو تكشف - هي في نفس الوقت تتحجب الوجود بكليته . هذا التحجب هو اللاحقيقة الأصلية الملازمة لطبيعة الحقيقة نفسها . غير أن

اللاحقيقة ليست تحجباً (أو سراً) فحسب ، بل هي كذلك ضلال ، أى نسيان للعلاقة الأصلية بالسر ، فالضلال هو الماهية المضادة للحقيقة ، وهذه الماهية المضادة تنمى كما رأينا لماهية الحقيقة .

وينتتم هيدجر هذا الفصل بقوله : « وليست الحرية هي ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر في غمرة الضلال . » ولما كانت الحرية تنشأ عن سيادة الحقيقة ، فإن فعل الترك^(١) ، الذى تحدده الحرية ، يصبح أصيلاً متفقاً مع طبيعته بمجرد أن يتم في حضرة السر ، أى حين تصحبه تجربة الضلال من حيث هو ضلال .

لو قلبنا الصفحات قليلاً لقرأنا هذه العبارة التى وردت في نهاية « الملاحظة » التى اختتم بها المؤلف محاضراته : « إن المعرفة (أو الفكر) الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية : إن القرب من حقيقة الوجود لا يتبهاً للإنسان التاريخى إلا إنطلاقاً من الآنية التى يمكن أن يلتزم بها الإنسان . » وقد وردت هذه الفكرة نفسها في الفقرة الختامية التى نتحدث عنها في قول المؤلف : « إن ترك - الوجود - يوجد بما هو موجود وبكليته أمر لا يتم بصورة أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ في الاعتبار من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح على السر في التحقق في إطار الضلال من حيث هو ضلال ، عندئذ يوضع

(١) أى ترك - الوجود - يوجد على ما هو عليه وبكليته .

السؤال عن ماهية الحقيقة وضماً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذي يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية .

ومعنى هذا أن ماهية الحقيقة تتحقق بصورة أصيلة عندما يتمكن ذلك الذى يسأل من تحقيق وجوده الخاص على نحو أصيل ، أى حين يدخل فى علاقة أصيلة مع الوجود . ومعنى هذا مرة أخرى أن الأمر هنا يتصل بوجود السائل كما يتصل بالوجود بما هو كذلك ، لأن الأول (أى الآنية) يتحدد وجوده من خلال علاقته بالوجود . ومن ثم حرص هيدغر منذ أن وضع كتابه عن الوجود والزمان على الربط بين حقيقة الوجود وبين ماهية الآنية أو ماهية الإنسان . فالإنسان لا يمكنه أن يتساءل عن الوجود إلا إذا كان يحيا فى علاقة معه ويحس أنه فى حاء . بل إن أسلوب الإنسان فى الوجود هو الذى يحدد أسلوبه فى فهم ماهية الحقيقة ، وهى بالطبع حقيقة الوجود نفسه . ومن الواضح أن هذا الأسلوب فى الوجود (الذى سيمكننا من اتخاذ موقف معين من ماهية الحقيقة) لن يكون أسلوباً عقلياً أو نظرياً ، بل ينبغى أن يكون مسلكاً أساسياً يوجه كل كيانتنا ويحدد كل وجودنا التاريخى . والأمر فى اختيار هذا المسلك واتخاذ هذا القرار يتوقف على درجة الأصالة التى يمكن أن يصل إليها الإنسان . ثم إن هذه الأصالة نفسها تعتمد على طبيعة علاقتنا بالوجود ، إن كانت أصيلة أصبحنا أصلاء ، وإن كانت زائفة أصبحنا زائفين ضائمين . وهكذا نفهم عبارة هيدجر المربصة عن تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية . واللهم بعد كل شيء هو التفكير فى حقيقة الوجود لافى وجود الموجودات فحسب . وتلك هى أسى مهمة يمكن أن يلتزم بها

الفكر . إنها هي المهمة التي واجهت الفلسفة منذ نشأتها الأولى ، وحاولت الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل أن تقوم بها دون أن تحقق هدفها حتى اليوم لماذا ؟ لأنها لم تفكر أبدا في الوجود نفسه وحقيقته . ولأنها كانت تفكر دائما في الوجود وتنسى حقيقة الوجود . (ومن ثم كانت دعوة هيدجر المستترة لقهر الميتافيزيقا وتجاوزها ، لا بتعطيلها أو إلغائها - فهذا شيء مستحيل - بل بالعودة إلى أساسها ، ألا وهو التفكير في حقيقة الوجود نفسه ، من خلال الوجود الوحيد المهموم بالسؤال عنها ، القادر على كشفها والانفتاح على نورها .) من هنا نفهم هذه العبارة التي جاءت في الملحوظة التي تختتم بها هذه المحاضرة . « إن الفكر فيها يلتزم في ظاهره بالطريق الذي سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق في خطواته الحاسمة - التي تنتقل من الحقيقة بوصفها تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة بوصفها حجباً وضلالاً - (يحقق) تحولا في التساؤل يؤدي إلى تجاوز الميتافيزيقا . »



تعددت ماهية الحقيقة . وبقي أن نحدد ماهية الفلسفة التي تسأل عن هذه الحقيقة . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن اللاحقيقة ، فلا بد أن تكون الفلسفة بدورها منقسمة على ذاتها ، وأن تكون - على حد تعبير هيدجر - متزنة ولينة ، متشدة ومتفتحة ، معتدلة ووديدة .. وربما أنكرنا هذه الكلمات الشاعرة في مجال قد لا يسمح بها ، وقد نحار في العثور على مقابل للكلمتين الأسليتين اللتين تفيدان بحروفهما « اتران الرقة » . ولكن

سواء آثرنا الرقة أو المرونة أو الوداعة ، فالمعنى المقصود هو القدرة على الاتجاه نحو الموجود وتركه يوجد وينكشف ، مع الحفاظ في نفس الوقت على التعجب الأصلي وصونه ونقله إلى وضوح العقل ، دون أن يقترب هذا بأى قنوط من جانب الانسان أو تخل عن ماهيته الحقبة التى تقوم على الافتتاح للموجود . فالاعتدال أو المرونة والوداعة التى نتحدث عنها تتيح للفلسفة أو بالأحرى للفيلسوف أن يبقى هو نفسه ، أن يظل قريبا من الموجودات الأخرى بغير أن يحاول تغييرها أو تشويهها أو اقتحامها بالتصنف والقوة والاعتصاب . ولا شك أن كلمات كالرقة أو الوداعة أو اللين ترتب عليها ظلال الرحمة والكرم والحنان والإحساس التى تميز موقف الفيلسوف من الموجود بكليته . ولعل هذا أن يذكرنا بعبارات هيدجر المشهورة يرددها فى كثير من كتاباته : « الإنسان هو راعى الوجود وحامى بيته » . .



ويلقى المؤلف فى الفصل الثامن نظرة أخيرة على مشكلة الحقيقة والفلسفة ، ويجدد هجومه على الحس السليم الذى يعلن ضيقه بطبيعة الفلسفة وأسئلتها وإشكالاتها منذ بداياتها الأولى ثم يهتدى برأى « كانت » فى ماهية الفلسفة ومحنتها الباطنة ، ويورد أحد نصوصه التى تشهد على إيمانه بكرامة الفلسفة وأصالتها ، وجهده فى الدفاع عنها وإتقاذها من سطحية أصحاب الفهم العام واستبعاد بعض الكتاب والمفكرين الذين يحسبون أنها مجرد « تعبير » عن الحضارة . لقد كان « كانت » - على الرغم من وقوعه فى أسر التراث الميتافيزيقى ومن موقفه القائم على الذاتية - عميق الحكمة كالمهد به فى نظريته إلى

طبيعة الفلسفة « ممارسة قواها الخاصة » ، وكان أصيلاً في حرصه على احتفاظ الفلسفة بماهيتها ، والعودة بها إلى الحقيقة الأصيلة التي يقوم عليها السؤال الفلسفي .

ونأتي في نهاية هذا الفصل فنجد المؤلف يلخص المسائل الأساسية التي عرضناها على الصفحات السابقة وجمعها حول هذا السؤال الأساسي : « ألا يجب أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية » ؟ — ربما أوحى صيغة السؤال بال تكرار والتلاعب الخاذق بالألفاظ . ولكن الواقع أنها أبعد ما تكون عن هذا . فهي تريد أن تحيي في نفس القارئ جذوة السؤال الأساسي الذي حرك التفكير في هذه الرسالة بكلمها ، كما تحرص على البعد عن وضع نتيجة « جاهزة » بين يديه . ان الفكر الحقيقي لا يقدم لقارئه ثمرة بحثه على طبق فضي أو ذهبي ، وإنما يحاول أن يشركه في الجهد المبذول في غرس البذور ورعاية الأشجار وانتظار الثمار . إن همه هو إحياء الأشكال في نفس القارئ وعقله ، وحثه على البقاء في محنة السؤال . لأنه في النهاية هو المتحن والمستول . وهل هناك ما هو أولى بالسؤال والمذاب والانتظار من مشكلة الحقيقة ؟ هل هناك من هو أولى بالبحث عن حقيقة الوجود من ذلك الكائن الذي يهتم — وحده — بالسؤال عنه وترقب أنواره والوصول — عبر جسوره — إلى طبيعته الحققة وإنقاذ

وجوده الأصيل من بعبار الزيف التي تفرقه صباح مساء ١٩

هكذا ينغم هيديجر رسالته ختاماً لا يخلو من القواضع الكريمة حين يؤكد أنها « تساعد على التأمل » في قضية الحقيقة . وحسبه أنه ابتعد بنفسه عن الإجابات السهلة التي يقلبها أصحاب الحس السليم ، وأنه لم يعرض على شيء حرصه على إثارة السؤال ..

* * *

حقيقة الفن

كان من الطبيعي أن تدور جهود هيدجر حول قطبي الوجود والحقيقة اللذين تغذى منهما شعلة تفكيره . فمن نجد بعد كتابه عن الوجود والزمان ورسالته عن ماهية الحقيقة عدة دراسات تشع من نفس النواة ذات الشطرين ، أو تدور حولها كالسكهارب في قلب الذرة . انه بوضع حقيقة الفن في دراسته عن « الأصل في العمل الفني »^(١) (١٩٣٥) ، ويتحدث عن إنسانية الإنسان في رسالته عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) ، كما يتحدث عن الحقيقة — أو بالأحرى الأليثيا بمفهومها اليوناني — في دراسته عن ماهية التقنية (١٩٥٣) وعن ماهية اللغة (١٩٥٧) وموضوع الفكر (١٩٦٤) . ولما كان المجال لا يتسع لتناول هذه الدراسات كلها بالتفصيل ، فسوف نحاول أن نقدم معالمها الأساسية بإيجاز شديد .

يفسر هيدجر ماهية الفن والعمل الفني بوجه خاص من خلال فهمه « للأليثيا » أو الحقيقة كما أرادها اليونان بمعنى التجلي والتفتح والظهور

(١) نشرت هذه الدراسة في كتابه « متاهات » (أودروب مسدودة) سنة ١٩٥٠ لدى الناشر فيكتور بوكلوسترمان في مدينة فرانكفورت ، من ص ٧ إلى ص ٦٨ . وتجد عرضاً قيماً لهذا المقالة الهام في كتاب فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، للدكتور زكريا إبراهيم - الفصل العاشر ، ص ٢٥٨ - ٢٧٣ ، القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٦٦ - كما تجد له تضميناً أميناً في كتابي مدرسة الحكمة ، تحت عنوان حذاء فان جوخ ، ص ٢٩٤ ، دار الكاتب العربي ، ١٩٦٧ .

من طوايا التعجب والخفاء . ونود أن نسير هنا أيضاً على المنهج الذى التزمنا به فى الصفات السابقة من التقيد بنصوص الفيلسوف نفسها ، على الرغم مما نجده فيها ويجده القارئ من صعوبة وجفاف ! ويدور « الأصل فى العمل الفنى » حول الحقائق التالية :

- ١ — ان حقيقة الوجود « تحدث » فى العمل الفنى .
- ٢ — ان « وضع » العالم و « إنتاج الأرض ملامح أساسيان من ملامح العمل الفنى الذى يتم فيه « النزاع » بين الأرض والعالم .
- ٣ — ماهية الحقيقة تكمن فى هذا النزاع الأصل الذى يدور حول « الوسط المنفتح » الذى فيه يكون الوجود ويعود إلى نفسه .
- ٤ — ان ما يظهره العمل الفنى هو الجميل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها .
- ٥ — الحفاظ على العمل الفنى من ناحية المعرفة هو معاشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التى تحدث فيه .
- ٦ — الفن كله — بوصفه « أحداث » حقيقة الوجود بما هو موجود والكشف عنها وتجليتها هو فى ماهيته شعر (بمعناه الواسع من الإبداع والإنشاء) .

تبدأ الدراسة بالسؤال عن الأصل الذى يستمد منه العمل الفنى طبيعته وماهيته كعمل فنى . فهى لا تستغرق فى التأملات والخواطر المتقادة عن جمالياته ، وإنما تتجه مباشرة إلى السؤال المحدد عن ماهيته . اننا جميعاً

مبتفقون على أن الفنان هو الذى يبدع العمل الفنى . فهل هو الأصل فيه ؟
ألا يصح القول من ناحية أخرى إن إبداع العمل الفنى هو الذى يجعل
الفنان فناناً ؟ أليس معنى هذا أن الفنان هو أصل العمل الفنى ، كما أن
العمل الفنى هو الأصل فى الفنان ؟ ولكن أليس الفن نفسه هو الأصل فى
الفنان وعمله على السواء ؟ ألا ينبغى علينا أن نسأل أولاً عن ماهية الفن ؟
إن الإجابة على هذا السؤال تحتم علينا الرجوع إلى الأعمال الفنية . فهل
وقعنا إذن فى الدور الذى يحذرنا منه المنطقة ويأباه الحس السليم ؟ ولكن
هذا الدور لا مناص منه فى مواجهة هذه المشكلة بكل أطرافها . فلا بأس
من الاعتراف به ، ولا غنى عن تحميله والتمسك به . لست هنا بصدد الدور
الذى ينهنا عنه المنطقة ، لأننا لا نستنتج شيئاً ولا نبرهن على شيء ، وإنما
نحاول أن نقيح رؤية هذا الذى نسميه العمل الفنى والكشف عن حقيقته .
فلا ضير إذن من السير فى دائرة تمتد بنا من العمل الفنى إلى الفن ، ومن
الفن إلى العمل الفنى ..

وأول طريق نسلكه إلى العمل الفنى هو النظر إليه من جهة «شئيته» .
فما هو الشئ^(١) .

لو حللنا تحديدات الشئ المعروفة لوجدناها تنحصر فى الشئ بوصفه
جوهرأ أو موضوعاً حاملاً للصفات والمحمولات ، أو بوصفه وحدة تؤلف
بين المعطيات الحسية المتنوعة ، أو مادة تشكلت من خلال الصورة .

(١) راجع ان شئت مقالاً فى بهذا العنوان فى كتابى « مدرسة الحكمة » ، ص

ولهذا فإن لدينا « الشيء الخالص » كما تقدمه لنا الطبيعة ، و « الشيء —
الأداة » كما أنتجها الإنسان ليستخدما الإنسان ، « والعمل » بمعنى العمل
الفنى . والواقع أن هذه الفروق المختلفة لن تساعدنا كثيراً فيما نحن بصدد
من فهم ماهية العمل الفنى وحقيقته ، كما لن تساعدنا صيغة الشكل والمضمون
التي يكثر حولها الجدل . وكل ما سنخرج به منها هو أن العمل الفنى
« شيء » ، وأننا ننساق فيها مع تيار الميتافيزيقا فى محاولاتها المختلفة لفهم
الوجود والتفكير فيه ابتداء من « شيئته » . فلنتحدث تاريخ هذه الميتافيزيقا
وانحاول البحث عن طريق جديد ! (وإن يكن طريقاً شاقاً أشبه بطريق
جمعا عندما سأله عن أذنه !) .

يبدأ هيدجر أول خطوة على هذا الطريق بالسؤال عن طبيعة الشيء —
الأداة . وهو يوضح سؤاله بالتأمل فى لوحة الخذاء للرسام الشهير فان جوخ .
فاللوحة توحى بالكثير : بمعناء الفلاح وتعبه ، بهمومه وجهده وإصراره .
هنا نجد هيدجر يستعيد تحليلاته السابقة للأداة فى « الوجود والزمان »
ويضيف إليها . إن ماهية الأداة تكمن فى استخدامها ، كما تكمن فى
إشارتنا إلى « عالمية » العالم الذى نعيش فيه ، ووجودنا مع الآخرين
الذين صنعوا هذه الأداة أو الذين يستعملونها . ولكن الأمر لا يقف عند
هذا الحد . فأهم ما تدل عليه الأداة هو الاطمئنان إليها والاعتماد عليها .
وهذا يؤدى بنا إلى العالم الذى نحيا فيه ، وإلى الأرض التى هى جزء من
هذا العالم . هل تتحقق هذه الوظيفة فى كل أداة ؟ هل هناك أدوات متميزة
دون غيرها ؟ لنصرف النظر عن هذه الأسئلة ولنعد إلى لوحة الخذاء !

انها تجعلنا نفتح على عالم الفلاح بكل ما فيه من صبر وعناء ، وهي لا تكفى بهذا بل تجعلنا أيضا نفتح على الأرض التي « تحضر » أيضا من خلاله^(١) .

لعل هذا الطريق الجانبي الذي بحثنا فيه عن الأداة لم يكن بعيداً كل البعد عن طريق العمل الفني . فقد تأملنا لوحة فان جوخ لنعرف منها طبيعة هذه الأداة التي صورها لنا الفنان ، فإذا بها تكشف لنا عنها من حيث هي موجود محدد . والكشف هنا مرادف للإظهار . فالعمل الفني يكشف عن موجود معين في حالته التي هو عليها . وهذا الكشف يعود بنا إلى المعنى الأصلي « للألثيا » أو الحقيقة من حيث هي لا تحجب . ولهذا لن يدهشنا الآن أن يقول هيدجر :

« ان الحقيقة تحدث في العمل (الفني) ، وذلك حين يتم فيه تفتح الموجود من حيث ماهية وحالته التي هو عليها^(٢) » .

حقيقة الموجود تحدث في العمل الفني ، أو تضم نفسها فيه بالفعل . هذا الوضع الذي يتطوى على معنى الصيرورة والفاعلية مرادف كما قلنا « للإحضار »

(١) يبدو ان فكرة « الأرض » ظهرت عند هيدجر في هذه الفترة من سنة ١٩٣٥ عندما ألقى محاضراته الكبرى عن هلدلين وفسر فيها قصيدته « جرماليا » و « الراين » وتناول مشكلة العلاقة بين الشعر والفلسفة . راجع ان بحث كتابي عن هلدلين ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٧٤ — ومحاضرة هيدجر وماهية الشعر في ترجمة أستاذنا الدكتور عثمان أمين أو الأستاذ فرّاد كامل .

(٢) الاصل في العمل الفني ، ص ٢٥

و « الإظهار » . ولابد لنا الآن من تتبع هذه الظاهرة التي تظهر نفسها بنفسها ، إذا أردنا أن نصل إلى ما يميز العمل الفني عن الأداة والشئ الخالص ، وإذا كان العمل الفني « وضعاً » للحقيقة أو إحداثاً وإظهاراً لها ، فكيف نفهم معنى الحقيقة وعلاقتها بماهية العمل الفني ؟

هنا يلجأ هيدجر إلى تقديم أنموذج جديد لعمل فني آخر . وهو يختار المعبد الإغريقي القديم تعبيراً عن الحب المتأصل في نفسه لكل ما شاده اليونان أو فكروا فيه ! وإذا كنا في المثل السابق (حذاء النلاح) قد رأينا كيف يعكس العمل الفني صورة الأداة ويظهر وظيفتها وماهيتها من حيث هي ، وجود ، فإن المعبد لا يصور شيئاً ولا يعكس أى شئ . ومع ذلك فإن أمراً هاماً يحدث فيه : « إن المعبد هو الذي ينظم ويجمع حوله وحدة تلك المسالك والعلاقات التي يكتسب فيها الميلاد والموت ، والفنمة والنعمة ، والانتصار والعار ، والصمود والانهيار — صورة الكائن الإنساني ومصيره »^(١) .

هذه العلاقات التي يذكرها هيدجر في العبارة السابقة هي ما نسميه باسم « العالم » . في هذه العلاقات يعيا البشر وتتم مسيرتهم في عصر معين نحو قدر مرسوم : وهي التي تعدد سبيلنا إلى فهمهم ومعرفة رؤيتهم لعالمهم ونظرتهم إلى أنفسهم .

ولكن المعبد لا « يظهر » طبيعة العالم وحده . فقد شيد بناؤه في مكان

(١) نفس المرجع ، ص ٣١ .

محدد . ووقوفه هناك — أو ما بقي منه من أطلال — هو الذى يظهر المكان نفسه . وإن شئنا الدقة فهو لا يظهر المكان أو المحل الذى وضع فيه ، وإنما يظهر « الفيزيس » أو « الأرض » التى يتأسس عليها كل مكان . وليست الأرض ولا العالم بمجموعة من الأشياء والكائنات وضعت بجانب بعضها البعض ، ليسا موضوعاً يمكن أن نراه ، وإنما هما — إن صح هذا التعبير — إطار غير موضوعى نلتزم به وننتفتح فيه على الوجود ونقدم الشهادة على طبيعة فهمنا له: وما بقيت مسالك الميلاد والموت ، والبركة واللعنة تضمنا فى الوجود ، وحيثما تمت القرارات الحاسمة فى تاريخنا فأخذناها على عاتقنا أو تخلينا عنها ، أو تجاهلناها ثم سألنا عنها — هناك يكون العالم »^(١) .

العالم إذن أسلوب محدد للانفتاح ، يعبر عن علاقات البشر بالوجود وفهمهم له ولشركائهم من البشر وللآلهة .. إلخ فى عصر معين أو مرحلة محددة من تاريخهم . ولما كان العالم هو المجال الذى يتم فيه الانفتاح ، وكان العمل الفنى « يقيم عالماً » ، ففى إمكاننا القول إن « العمل الفنى يفتح انفتاح العالم »^(٢) أو أنه — بعبارة أبسط — « هو الذى » يظهر هذا الانفتاح على حقيقة العالم والوجود .

هذه الخاصية الأساسية فى العمل الفنى مقترنة بخاصية أخرى ، وهى الإنتاج . وليس المقصود هنا بالإنتاج ما نمنيه عادة من إنتاج الأدوات

(١) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٢٣ .

(٢) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٣٤ .

من مادة معينة تختفي حتما لكي تظهر الوظيفة التي صنعت من أجلها هذه الأدوات المخصصة للاستعمال . وإنما المقصود به هو « إظهار » المادة التي صنع منها العمل الفني ولا يمكن أن يقوم بدونها (فالتمثال من حجر ، والصورة من أصباغ وألوان ، واللحن الموسيقي من ذبذبات صوتية .. الخ) ولو عدنا بالذاكرة إلى المعبد الإغريقي لوجدناه لا يكتفى بإظهار الأحجار التي شيد بها ، بل يظهر كذلك الأرض (الفيزيس) التي جاءت منها هذه الأحجار . وهو يظهر الأرض ، بمعناها الواسع ، أي البحر ، والصخر ، والسماء ، وأشجار الزيتون وكل ما يمكن أن يتصل بها . هذا « الإظهار » الذي يحققه العمل الفني لا يمكن التفكيك فيه إلا من ناحية الإنتاج الذي تحدثنا عنه . وهو ليس بإنتاج شيء جديد أو شيء مثير غير عادي أو إنجاز تقني ، وإنما هو الإنتاج الذي يحررنا لكي ننفث على هذه الأرض التي نعيش عليها ونتحرك فوق أديمها ونسكنها ، الأرض التي يظهرها هذا المعبد ويحافظ عليها ويخرجها من حال الانطواء والانغلاق . إنه ينطوي في الأرض ويخرجها في نفس الوقت من الانطواء . وبهذا نصل إلى هذا المبدأ : « ان وضع العالم وإنتاج الأرض ملمحان أساسيان من ملامح العمل الفني »^(١) وبهذا يستقر العمل الفني في ذاته ، ويكتفي بذاته ، ويتميز عن الشيء والأداة جيمًا . غير أن استقراره ليس سكونًا ميقًا ، وإنما هو الهدوء الذي ينطوي على الحركة ، وشهادة على ذلك التوتر الحى الذي

(١) الاصل في العمل الفني ص ٣١ .

علمنا هيزاقليطس أنه كامن في سكون القوس ! إنه توتر النزاع والصراع بين العالم والأرض ، بين الانفتاح والانطواء ، والظهور والاحتجاب . وليس العمل الفني — مهما تكن غرابة هذه القفزة الشعرية ! — سوى الميدان الذي يدور فيه هذا النزاع ، وليس هذا النزاع بين الانفتاح والانطواء والظهور والاحتجاب إلا تعبيراً عن حقيقة الوجود نفسها .

ولهذا تم الدورة ويرجع هيدجر إلى ما قرره من أن حقيقة الوجود تحدث في العمل الفني ، وكأننا لم نبعث في حقيقة العمل إلا لكي نصل إلى الحقيقة نفسها . وكأننا في هذه الرحلة كلها أشبه بالفارس الذي قطع المسافات الشاسعة بحثاً عن الجواد الذي كان يمتطي ظهره ! مهما يكن من شيء فإن هذه التأملات حول العمل الفني ستدفعنا إلى التفسير في ماهية الحقيقة ، وستجعلنا نراها كذلك رؤية جديدة . وطبيعي أن يرجع هيدجر إلى الأفكار الأساسية التي عرضها في محاضراته عن ماهية الحقيقة ، وأن يؤكد أن « الأليثيا » (اللاتحجب) هي أكثر الأشياء تحجباً (ص ٤٠) وأنها هي السر واللفز نفسه . والسكى يكون مبدأ التطابق هو معيار الحقيقة والصدق ، والسكى تعبر القضية عن التوافق بين المعرفة والشيء ، فلا بد أن يسبق ذلك ظهور الشيء نفسه ، وانفتاح الوجود للإنسان والإنسان الموجود ، ولا بد أيضاً أن يسود الانفتاح علاقة الإنسان بشريكه الإنسان . ولا نريد أن نكرر ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، بل إن يكفي أن نحفظ منها — في سياق بحثنا عن حقيقة العمل الفني — بخاصية الظهور والانفتاح والإنارة والتجلي التي لا تنفصل جميعاً عن الخفي والمتعجب والانغلاق

والانطواء ، كما نحفظ منها بكون الحقيقة لا تنفصل عن اللاحقيقة ، وأنها صراع بين الإنارة والإظلام ، والتعجب واللاتعجب ، وهو صراع يوضع فيه الإنسان ويتعرض له على الدوام : « فهاية الحقيقة في هذا الصراع الأصلي الذي يتم فيه الكفاح لا تنزاع ذلك الوسط المفتوح الذي يكون فيه الوجود ومن خلاله يعود إلى نفسه » (ص ٤٣) هذا الصراع أو النزاع في قلب الحقيقة نفسها بين الإنارة والتعجب يقربنا من ذلك الصراع الذي يدور في قلب العمل الفنى بين العالم (الإنارة والانفتاح) والأرض (التعجب والانطواء) .

لنسأل الآن : أين يمكن أن نثر على هذا الصراع ؟ والجواب قدمناه من قبل : في العمل الفنى . ففيه « تحدث » الحقيقة ويتم الصراع بين قطبيها أو جذريها الأصليين . أ يكون العمل الفنى هو « المكان » الوحيد ؟ بالطبع لا . فهناك « أما كن » أخرى يماين فيها الإنسان هذا الصراع القدرى الذى تتفتح فيه حقيقة الوجود بكليته ، كالتضحية في سبيل الآخرين ، وتأسيس دولة أو حياة جماعية ، والتفكير نفسه عندما تصبح الحقيقة هي مشكلته الرئيسية وشغله الشاغل . والمهم أن نتذكر ما أكدناه من قبل من أن عنصرى العمل الفنى — وضع العالم وإنتاج الأرض — هما اللذان يؤلفان طرفى هذا النزاع الأصلي الذى يتم فيه الكفاح من أجل تجلى (لا تعجب) الوجود بكليته ، أى من أجل الحقيقة . (ص ٤٤ :) نقول الحقيقة — لا حقيقة موجود أو شيء بغيره يمكن أن يعبر عنه العمل الفنى

أو يملكه أو يحاكيه كما تقول نظرية المحاكاة التقليدية . ولا يتسنى ظهور هذه الحقيقة الكلية إلا في الأعمال الفنية الخارقة التي يصح عليها القول بأنها صنعت عصاراً وعبرت عن روح شعب أو جيل : « ان ما يظهره العمل الفني هو الجميل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها . » (ص ٤٤) وغنى عن الذكر أن هذه العبارة تضع حداً للخلاف التاريخي الطويل الذي يتلخص في هذا السؤال : هل هناك علاقة بين الجمال والحقيقة أم أن الجميل ينبغي أن يستبعد من مجال الحق ؟ والعبارة تبين بوضوح أن الجمال أسلوب من أساليب مختلفة لتجربة الحقيقة ، وأنه ليس هو الأسلوب الوحيد .

هكذا يكون هيدجر قد وجه المشكلة الجمالية وجهة جديدة . فبدلاً من أن يسأل عن الحقيقة ابتداء من الفن والعمل الفني ، كما فعل الكثيرون من فلاسفة الفن ولا يزالون يفعلون ، نجده قد عكس السؤال وأخذ يبحث عن ماهية الفن والعمل الفني ابتداء من ماهية الحقيقة التي « تتجسد » فيه أو « تكون » وتظهر من خلاله . ولهذا نراه يقول : « لما كان من طبيعة الحقيقة أن ترتب أمرها » في الوجود ، لكي تصبح بذلك حقيقة ، فإن الأنحاء إلى العمل شيء كامن في ماهية الحقيقة ، وهذا تعبير عن إمكانية متميزة للحقيقة بجعلها توجد في (قلب) الوجود نفسه . » (ص ٥٠) وكما نجح الإبداع في إظهار انفتاح الوجود أو حقيقته ، كما كان هذا الذي أبدعه عملا فنيا . والفنانون والأدباء والمظام لم يفعلوا شيئاً غير هذا . فأعمال رمبرانت أو سيزان أو كافكا تظهر إمكانية هذا الانفتاح ، وتجعلنا

نرى الوجود في ضوء جديد غير مألوف ، هو باختصار نور الحقيقة التي لا بد أن يفتح فيها حتى يمكننا أن نراه . ولعل هذا أن يكون هو المقصود بالعبارة الخامسة التي ذكرناها في صدر هذا الحديث من الحفاظ على العمل الفني . فليس المراد به أن نحويه من القلف أو نصونه في مكان أمين — وهو أمر واجب بطبيعة الحال — بل إن العمل الفني يغير علاقتنا بالعالم والأرض ، وينتشلنا من مستنقع المادة وينقزعنا من سأم المألوف والمعتاد . وتتم صدمة هذا التحول في العمل الفني نفسه . وواجبنا ألا نتجاهله أو نهون من شأنه أو نقابله بالصمت ، بل نجربه ونعانيه كأشد ما تكون التجربة والمماناة : ان الحفاظ على العمل الفني من ناحية المعرفة هو معاشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التي تحدث فيه (ص ٥٥) ، والتغافل في باطن الانفتاح الذي يحدث في هذا العمل . ولا شك أن هذا التغافل وتلك المعاشة يتطلبان من الإنسان مسلكا خاصا يتيح له — بالفعل والإرادة — أن يجرب الانفتاح ويهب نفسه لنور الحقيقة حين يتكشف من وجهها العجائب .. ولا شك أن هذه التجربة شيء مهول ورهيب .. لأن الذي يظهر فيما ليس هذا الوجود المعتاد أو ذاك ، بل الوجود بكليته ، وإن شئت فحقيقة الوجود نفسه . ولهذا تتطلب من الإنسان — وهو بطبيعته كائن متفتح متجاوز لنفسه باستمرار — غاية الصمود والاحتمال والاتزان في مواجهة الحدث الغريب الم هول الذي لا شك في أنه سيفيره

وبحوله من الأعماق .. وهل يغير الإنسان شيء كما تغيره تجربة الحقيقة ؟
وهل يقدر شيء على تحويله كما يقدر العمل الفني الذي يظهر الحقيقة ؟
وهل يمكن أن يدهشنا الآن هذا التعريف الذي يقدمه هيدجر للفن بأنه
« الحفاظ الخلاق على الحقيقة في العمل الفني » ؟ وهل يمكن أن نرفض
وصفه لحدوث الحقيقة - أو بالأحرى إحداثها وإظهارها وتفتحها -
بأنه شعر . : « إن الفن كله - بوصفه إحداث حقيقة الوجود بما هو
موجود - هو في ماهيته شعر . » (ص ٥٩) .

لقد كان الشعر دائماً وسيطاً بين السماء والبشر . فلم لا يكون العمل الفني
حلقة الوصل بين الإنسان والحقيقة ؟

ليس المقصود بطبيعة الحال أن ترتد كل الفنون إلى الشعر الذي نعرفه
ونميزه عن النثر ونختلف حول طبيعته وخصائصه ومفهومه ، وإن لم نختلف
في وقعه الفنائى على الوجدان . وإنما المراد بالشعر أن يكون الإبداع في
مختلف الفنون هو السبيل إلى تحرير الحقيقة وتجليتها والكشف عنها .
ولاشك أن لكل فن سبله المختلفة عن غيره في تحقيق هذا الكشف
والانفتاح . ولا شك أيضاً أن لكل عصر فنه أو فنونه ، أى أسلوبه في
« تأسيس » الحقيقة وتصويرها والتعبير عنها .

كان هيدجر يريد أن يعرفنا بماهية العمل الفني ، فإذا به يزيدنا علماً
بماهية الحقيقة ! كنا ننظر منه أن يكشف لنا عن ماهية الفن ، فإذا به
يعود بنا إلى ماهية الحقيقة كما تظهر في العمل الفني . أليكون بهذا المقال
قد خطا أول خطوة على طريق « العودة » إلى الحقيقة الأصلية التي ينطلق

منها لتفسير اللغة والفكر والإنسان . . الخ على نحو ما فسر الفن؟ أياكون
بهذا قد غير طريقه الأل الذى جملة يبحث فى وجود الإنسان تمهيداً للبحث
عن معنى الوجود بوجه عام؟

هذا هو الذى حدث بالفعل .

لقد بدأ طريق العودة إلى حقيقة الوجود . فلنحاول الآن أن نصحبه
على هذا الطريق ، بقدر ما يسمحنا الجهد وتسمحنا الأنفاس؟

* * *

حقيقة الإنسان

كتب هيدجر رسالته المشهورة عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) زدا على خطاب وجهه اليه المفكر الفرنسي جان بوفريه الذي زاره بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وتوطدت وشائج الصداقة بينهما منذ ذلك الحين . والرسالة تدور حول هذا السؤال : ما هي إنسانية الإنسان وكيف نفكر فيها ؟ أتقتصر النزعة الإنسانية — كما نفهمها عادة — على السؤال عن الإنسان والاهتمام به ؟

كان كتيب سارتر عن « الوجودية نزعة إنسانية » قد صدر في ذلك الحين في باريس ، وكان سارتر — قبل محاولاته الأخيرة للاقتراب من الماركسية — لا يزال على خلافه مع الماركسيين الذين أرادوا احتسار النزعة الإنسانية ، فجاء سارتر ليؤكد لهم أن الوجودية هي الإنسانية الحقة . واغتنم « بوفريه » الفرصة ليسأل فيلسوف الوجود الأكبر : ما هي النزعة الإنسانية ؟ أيمن أن نضفي على هذه الكلمة معنى جديداً ؟ ويرد عليه هيدجر بسؤال مضاد : وهل هناك ضرورة تدعو إلى هذا ؟

بهذا يضمن في قلب المشكلة : كيف نفكر في ماهية الإنسان ؟
ربما أوحى سؤال هيدجر المضاد بأنه لا يكثر بالبحث عن ماهية

الإنسان . ولكن الواقع غير هذا . فهو يشك في كل محاولة لتحديد ماهية الإنسان بالاعتماد على المفهوم التليري للنزعة الإنسانية التي تضعه في مركز الوجود . صحيح أن مثل هذه المحاولة هي أقرب شيء منا وأيسره علينا . وهي كذلك نفس المحاولة التي قامت على أرض الميتافيزيقا وتحققت على مدى تاريخها . ولكنهما ليست بأنسب الطرق المؤدية إلى فهم حقيقة الإنسان .

أين نجد النزعة الإنسانية ، ومن من الشعوب والحضارات تمثلها لأول مرة؟ لا شك أنها ظاهرة رومانية خالصة ، نشأت عن اللقاء الرومان بالثقافة الاغريقية في عهودها الأخيرة . وليست « النهضة » التي تمت في إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا بعثاً للنزعة الرومانية ، أى للنزعة الإنسانية القائمة على فكرة « البابدايا » أو التربية الاغريقية . والدليل على هذا أن النظرة إلى الروح الاغريقية المتأخرة كانت نظرة رومانية ، وأن « الإنسان الروماني » الذي بعثه عصر النهضة كان بعد الطرف المقابل « الإنسان البربري » (بالمعنى الأصلي الذي كان يطلق على سائر الشعوب دون الاغريق وسلاقتهم من الرومان) ، كما كانت « البربرية » المنسوبة للشعوب القوطية في العصر المدرسي الوسيط مرادفة لكل نزعة غير إنسانية . وقد كان من الضروري أن يستند هذا المفهوم التاريخي للنزعة الإنسانية على دراسة الإنسان ، وأن يرتبط بالرجوع إلى المصور القديمة وبمشتعلها وفنونها ونصوصها ، ومحاكاة الروح الاغريقية بوجه خاص محاكاة خلاقة . وهذا هو الذي حدث على

سبيل المثال مع النزعة الإنسانية التي قامت في ألمانيا في القرن الثامن عشر ودعا إليها رجال من أمثال فنسلمان وجوته وشيلر .

بيد أن هذه الصورة التاريخية للنزعة الإنسانية ليست هي الصورة الوحيدة . ففي عصرنا الحديث نزعة أخرى تهتم بالإنسان دون أن تمد جذورها في أرض الثقافة اليونانية والرومانية القديمة ، وتمثل بوجه خاص في الماركسية وفي وجودية سارتر . ونقد كان من الضروري أن يختلف مفهوم النزعة الإنسانية باختلاف المذاهب والمصور ، لأنه إذا كان المقصود منها أن يتحرر الإنسان ليسترد إنسانيته ويجد فيها قيمته وكرامته ، فلا بد أن يختلف معناها باختلاف المعنى الذي يفهمه كل منها من حرية الإنسان وطبيعته .

من الواضح أن هيدجر ينتقد هذا التصور التاريخي للنزعة الإنسانية والأساس الميتافيزيقي الذي يقوم عليه ، فما هي الخاصية التي تميز الإنسان في هذا التصور ؟ أنها العقل ؟ الذي يمكن له من المعرفة والفعل ، ويضع له الأهداف ويهيئه لتحقيقها بمختلف الوسائل والأساليب العملية والنظرية .

وما الذي يأخذه هيدجر على هذا التصور العقلي ؟ لم لا يرضيه ؟

من المعروف أنه لم يكف طوال حياته عن « تمهيد » تاريخ الميتافيزيقا

(١) Ratio بمعنى ملائكة الحساب والتقدير والتفكير المنطقي السليم بأساليبه « الأدائية » المختلفة .

والدخول معها في حوار مستمر ومحاولة الرجوع بها إلى « أساسها »
الذي نسيته أو قصرت في التفكير فيه . ولماذا فإنه يرفض هذا التصور
لأنه يقوم على تفسير ميتافيزيقي محدد للإنسان ، ولأن هذا التفسير لم
يفهم من ناحيته الميتافيزيقية ولم يتم التفكير فيه على نحو كاف . وليس
معنى هذا أنه يريد أن يضع تفسيراً جديداً يحل محل التفسير القديم -
وإلا كانت المسألة كما يقول هيدجر مسألة « وضع » لا يزيد في مشروعيتها
عن أى وضع آخر ولا يقل عنه - بل معناه أنه يبحث في كل هذه
الأوضاع والتفسيرات عن « مضمونها » الذي لم ينل حظه من والتفكير
المتعمق الأصيل .

ما الذي يريده هيدجر من « مشروعة » أو تجربته التي استعان فيها
بتجربة المفكرين الأوائل قبل سقراط ، وراح يلتبس عندهم منبع
الاندهاش وأصل التفلسف ونور الوجود ؟ وكيف نعاين هذا النور الذي
كان لا يزال حياداً قبل أن تنشأ الميتافيزيقا على يد أفلاطون وأرسطو
فيخبو بريقه وبقيد في قوالب المنطق ؟ وإذا كانت الميتافيزيقا القديمة
لا ترضيه ، فهل يلتزمه لدى الميتافيزيقا الحديثة التي توصف منذ عهد
ديكارت بأنها ميتافيزيقا ذاتية ؟ وأين نجد ذلك « البعد » الذي يبسر
لنا فهم الوجود ، وبحره ، وبظهره ؟ وهل يمكن أن يظهر الوجود إلا
الذات أو كائن يفتح عاينه ويعرض لنوره ؟ لقد تحدث أفلاطون عن
الظهور ، وكانت نظريته عن إدراك الوجود عن طريق « الفكرة » أو

« المثال » هي إدراكه من خلال منظره ومظهره^(١) دون حاجة إلى افتراض مفهوم « الذات » التي يظهر لها . هل نرجع إلى السؤال عن شروط المعرفة التي تحصلها الذات ، على نحو ما فعلت الفلسفة « الترنسندنتالية » عند كانت وأتباعه ؟ إن الذات عند هذه الفلسفة هي المحور والمركز . وكل ما ليس ذاتياً فهو موضوع عليها أن تدركه وتحقق موضوعيته . لقد كان التحول الذي تم في هذه الفلسفة بعيد الأثر على الميتافيزيقا الحديثة . ولكنه لم يكن التحول الوحيد — في تفسير الوجود وأسلوب ظهوره . فقد سبقته ولحقته تحولات عديدة ، سواء في العصر القديم والوسيط ، أو الحديث والمعاصر ، كما أنه لن يكون هو التحول الأخير . ونحن لا نملك حرية التصرف في أمثال هذه التحولات ، ولا نستطيع أن نحدثها بمحض إرادتنا ، لأنها جزء من تاريخ الميتافيزيقا ، أي من تاريخ الإنسان الغربي وقدره . وأقصى ما نقدر عليه هو محاولة التفكير فيها . ولهذا كان تفسير هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا منذ بدايتها عند أفلاطون إلى نهايتها عند نيتشه ، تفسيراً لتاريخ الإنسانية الغربية نفسها : وأهم ما في هذا التفسير أن الميتافيزيقا لم تضع هذه التحولات المختلفة في تفسير الوجود موضع السؤال . وإنما كانت دائماً تضع تفسيراً محدداً تعدده التفسير الحقيقي الوحيد ، إلى أن يأتي التحول الجديد ومعه تفسير جديد .. ويكفي أن نستعرض « شريط » هذه التفسيرات

(١) وهذا هو المعنى الأصلي لكلمة « ايدابا Idea » اليونانية التي تأتي من كلمة أيدوس Eidos التي تدل على النظر أو المظهر المرئي . راجع « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » مع النصوص الواردة في هذا الكتاب .

« لوجودية » الموجود — لا للوجود نفسه ! — من المثال (الابدايا)
الأفلاطوني والفاعلية (الانيرجيا) الأرسطية والموجود المخلوق (في الفصر
الوسيط) إلى الذات (ديكارت وكانط) والمونادة (ليبنتز) والروح
المطلق (هيجل) وإرادة القوة (نيتشه) . ولا يتسع المجال لمناقشة قضية
الميتافيزيقا وتاريخها ورأى هيدجر في ضرورة قهرها ، إذ يكفيننا الآن
أنه يطرح هذا السؤال : ما الذي سم في كل هذه التحولات ؟ أو بعبارة
أخرى ما هو النور أو « الانارة » التي « حدثت » في كل مرة وظهر على
ضوئها الموجود دون أن يتساءل الفلاسفة عن حقيقةها أو يتفكروا فيها ؟
انهم جميعاً قد فكروا في « الموجود » ولم ينتبهوا إلى الوجود نفسه الذي
ظهر في كل هذه التحولات واحتجب في نفس الوقت أثناء ظهوره . ولهذا
فقد أصبح التفكير في الوجود نفسه والتحولات المختلفة التي طرأت على
« إنارته » هو المهمة الملقة على عاتق كل فكر أصيل ، كما أصبحت
الضرورة تقتضي أن يكون هذا الفكر غير - بتافيزيقي .

ولكن ما علاقة هذا كله بإنسانية الإنسان ورسالة النزعة الإنسانية ؟
لقد عرفنا أن الانارة مرتبطة بالفتح أو الانفتاح ، وهذا الانفتاح
لا يمكن تصوره بغير الإنسان (أو الآنية) التي هي في صميمها « تواجد »
أو « تخارج » أو « تعرض » لنور الوجود . هذا هو ما أكدته « ماهية
الحقيقة » ، وأوضحته الدراسة السابقة عن الأصل في العمل الفني عندما
اعتبرته « الوسيط المنير » الذي يدور فيه النزاع من أجل الحقيقة . وهذا

هو الذى ستبرزه النزعة الإنسانية التى ستفكر فى الإنسان على ضوء علاقته بالانفتاح على إنارة الحقيقة ونور الوجود . فهى ان تفكر فى إنسانية الانسان من ناحية أفعاله وإجازاته ، ولا من جهة نشاطه السياسى أو سلوكه الاجتماعى ، وإنما ستفكر فيها كما قلنا من خلال علاقته بالانارة. ان الانسان هو الكائن الوحيد الذى وهب القدرة على الانفتاح لها بحكم وجوده نفسه الذى وصفناه « بالقواجد »^(١) . وهو كذلك الكائن الذى فرضت عليه مهمة الحفاظ عليها . ولهذا يمكن القول بأنه هو حارسها وراعيها . وتؤكد إنسانية الإنسان عندما يقوم بهذه المهمة وبحققها بكيانه وفكره ، وتنسى وتضيع عندما يتفكر لها ويسجز عن القيام بها . ولهذا نجد هيدجر يقول فى بداية رسالته إن الفكر يحقق علاقة الوجود بماهية الإنسان . وليس ما يحققه الفكر إلا تجربة الانارة والصمود لها والتعبير عنها باللغة . عندئذ تصبح اللغة هى « بيت الوجود » ، أى المكان الذى تتجلى فيه الانارة تجلياً أصيلاً ، بينما تظل فى العادة خافية أو منسية لأننا لا نفتقه فى حياتنا اليومية إلا إلى الموجودات التى تظهر فى نورها . ولا شك أن إدراك هذه الإنارة أمر عسير ، لأنها ليست « موضوعاً » يمكن التعبير عنه باللغة التى درجت على وصف الموضوعات الألوقة . كما أنها ليست موجوداً كسائر الموجودات التى تظهر لنا ويسهل علينا إدراكها ، وإنما هى ذلك الذى يجعل تجربة الوجود أمراً ممكناً .

(١) أو E - sistenco - راجع ما سبق قوله عن هذا المصطلح فى الفصل الخاص بماهية الحقيقة وفى نص المحاضرة نفسها .

مهمة الفكر إذن تنحصر في التعبير عن الانارة بالكلمة ، والحفاظ عليها ، وتيسير السبل إلى إدراك ماهيتها . ولعل هذه الفكرة هي التي حركت هيدجر ودفعته منذ البداية للسؤال عن الوجود والحقيقة .

ما هي العلاقة بين الإنارة والوجود ؟

ان الانارة هي الوجود ، بقدر ما ييسر لنا إدراكه وفهمه فيها غير مباشر ولا موضوعي . وهذا هو الذي تعبر عنه هذه الرسالة حين تقول : « ان الفكر يسمح للوجود بأن يستولي عليه كذا يعبر بالقول عن حقيقة الوجود . والفكر هو الذي يحقق هذا السماح » . فحقيقة الوجود هي هذه الانارة التي « تحدث » وتحمل علاقتنا بالوجود وتبقى عليها . وبهذا نشهد الحقيقة نفسها تحولاً حاسماً في مفهومها ووظيفتها . فلم تعد تحديداً يتعلق بالوجود « وينطبق » عليه ، وإنما أصبحت هي « اللاتحجب » أو الانارة التي لا تفكر في الوجود إلا على ضوءها بل نجعلها مرادفة له . ربما يعمل هيدجر مسئولية الارتباك الذي تقع فيه عند الاطلاع على هذه المصطلحات المختلفة من وجود وإنارة وحقيقة ولا تحجب (أليثيا) في مؤلفاته العديدة . ولكن لعل الرجل عذره . فهي قد صحبت طريقة الطويل في الفيلسوف ، كما أنه كان دائماً « على الطريق » إليها . ومع ذلك نستطيع أن نقول الآن — بعد اكتمال دائرته الفكرية — إنها جميعاً تعبر عن شيء واحد وتجربة واحدة . والأهم من المصطلحات بطبيعة الحال هو تحقيق هذه التجربة وبذل الجهد المتصل في سبيلها .

ونسأل الآن : ما هي العلاقة بين الوجود وبين ماهية الإنسان الذي

وصفنا وجوده بأنه « تواجد » ؟ ان الوجود نفسه هو « العلاقة » .
و « الموضع » الذى تكون فيه حقيقة الوجود « وترتب نفسها » فيه هو
الإنسان أو « الآنية المتواجدة » على حد تعبير هيدجر : « ان التمريض
لإنارة الوجود هو الذى أسميه بتواجد الإنسان . والإنسان وحده هو الذى
يختص بهذا الأسلوب فى الوجود . والتواجد المفهوم بهذا المعنى ليس هو
الأصل فى إمكان العقل فحسب ، وإنما التواجد هو ذاك الذى تحفظ فيه
ماهية الإنسان منشأً لتحديده » .

كلام عسير بغير شك . ولكنه يبين التحول الذى طرأ على وجهة نظر
الفيلسوف بعد « الوجود والزمان » فأصبحت أوسع وأشمل . لم يعد
« التواجد » مجرد جهد يبذله الإنسان لى يصل إلى هويته أو وجوده
الأصيل عن طريق « شروعه » على إمكانياته ، بل أصبح هو التمريض
لإنارة الوجود والانفتاح عليها . هذه الإنارة لم يحدثها الإنسان وام يخلقها
بإرادته وفعله ، وإن كانت وراء كل خلق أو فعل . وتدور رسالة النزعة
الإنسانية حول وجود الإنسان أو بالأحرى تواجده ، أى حول فهم
الإنسان بوصفه كائناً متميزاً عن سائر الكائنات الحية بملاقته بالوجود .
بهذا تفتح لنا أبواب المجال الذى يمكن فيه تحديد ماهية الإنسان .
وبهذا يكتسب من القيمة والكرامة أضـمـاف ما أعطته إياه النزعة
الإنسانية . ان إنسانيتـه الآن مستمدة من قربـه من الوجود ، وفكره
منصب على الانفتاح الحادث فى التاريخ ، أى على حقيقة الوجود : « ان
الفكر لفعل فى أثناء تفكيره . وربما كان هذا الفعل هو أبسط الأمور

وأسماءها في نفس الوقت ، لأنه يتعلق بعلاقة الوجود بالإنسان .

ومن الطبيعي بعد كل ما قلناه أن تكون اللغة مرتبطة بالوجود . فاللغة تعبر عن تجربة الوجود . والفكر والشعر — كما سنرى بعد — لا يهتمان بشيء قدر اهتمامهما بذلك الافتتاح الأساسي على الحقيقة . وإذا كنا في العصر الحاضر أسرى الفهم التقني أو المنطقي للفكر ، فإن هذا يزيد من مشقة الجهد الذي علينا أن نبذله للاقتراب من الأفق الذي يحاول هيدجر أن يهدينا إليه . صحيح أن المنطق يعلمنا فن التفكير السليم ، ولكنه إن يعلمنا كيف ن فكر ولا ما هو الفكر . وأقصى ما يمكن أن نعرفه من المنطق هو "تفسير التقني أو «الأداتي» الذي يتحكم اليوم في حياتنا العملية ولا يعدو أن يكون تفسيراً ميتافيزيقياً محدوداً للفكر انحدر إلينا من السنسطينيين وأفلاطون ولم تقوقف أيدي الصناعات الماهرة عن تهذيبه وتنقيحه ! وعندما يسير الفكر صوب نهايته ، بابتعاده عن عنصره ، نجده يمرض هذا النقص بأن يجعل من نفسه تقنية وأداة للتعليم ، ومن ثم يؤكد نفسه في برامج التدريس ونظم الحضارة وتصبح الفلسفة بكل بساطة أسلوباً فنياً للشرح والتفسير انطلاقاً من أسعى العزل والأسباب»^(١) . ولهذا يحاول هيدجر أن يعيد الفكر إلى عنصره ، أي يعلمه السباحة من جديد في بحر الوجود الذي استعيد منه قوته وطاقته وأصالته في فجر الفلسفة ! وإن شئنا الدقة قلنا إنه يعيد الوجود إلى الفكر لكي يستولي عليه ، ويزوده بالقدرة والطاقة ، ويعرفه بجوهره الذي نسيه وغفل عنه في غمرة

(١) علامات على الطريق ، ص ١٤٨ وما بعدها .

انشغاله بالموجودات . بهذا يتم التحول الذى ننتظره من التفكير الفلسفى الحق ، وبتغيير التصور السائد منذ القدم . فبدلاً من أن نفكر فى الوجود — وهذا بالطبع هو واجبنا المحتوم — نحاول أن يفكر الوجود فهنا ، أن يصبح الفكر شيئاً « يحدثه » الوجود بعد أن يسلم له نفسه وينفتح عليه بكل طاقته وينصت لندائه ويقف منه موقف التلقى والخشوع . وليس التفكير فى الإنارة والأسلوب الذى أنارت به عند هذا الفيلسوف أو ذاك الشاعر ، فى هذا المصر أو غيره ، سوى نوع من الإنصات لنداء الوجود ..

لن نحاول إذن أن نفهم الإنسان باعتباره « ذاتاً » تفسر الموجود من حولها تفسيرات مختلفة — كما فعلت النزعات الإنسانية على اختلافها — بل سنسير فى الاتجاه الآخر ونجتهد فى فهم ماهية الإنسان من ناحية الوجود نفسه كما نجتهد فى فهمها من خلال علاقة الإنسان به . وسيكون علينا أن نتغلب على مجال الميثافيزيقا — أو نهملها ونهملها — لأنها وإن تكن قد فسرت فى وجود الموجود — أو موجودية — فقد عجزت عن إدراك الفارق الاساسى بينهما ، ولم تسأل عن حقيقة الوجود نفسه ، ولا سألت عن العلاقة الحميمة بين ماهية الإنسان وبين الحقيقة . وسيكون علينا أن نفكر فى الوجود الذى نعيش دائماً فى قربهِ وجوارهِ ، والذى يتربنا من الموجودات كما يقربنا من أنفسنا . وليس هذا الوجود كما قلنا إلا « الإنارة » التى لا بد من افتراضها حتى يتسنى للموجود أن يظهر كما يتسنى لنا أن نلتقى به . وسنخطئ لو تصورنا أن هذه هى الغاية ونهاية

المطاف ، لأن مهمتنا ستبدأ في الواقع من هذه « المعرفة » — إن جاز لنا أن نسميها بهذا الاسم — التي ستمكننا من النظر إلى ماهية الإنسان على ضوء الانارة التي تحدث في التاريخ . ولا شك أن هذه الانارة قد تغيرت أساليب ظهورها وتجليها باختلاف الفلاسفة والمصور والشعوب . وكانت مهمة الإنسان دائماً أن يتحملها ويواجهها ، صمد لها وينفتح عليها ، لا أن يهطئها أو يخلقها من العدم . لقد كانت — كما يقول الفيلسوف — قدراً . وما قدر على فرد أو شعب لا يلزم فرداً أو شعباً آخر كل الالتزام . فهل آن لنا أن نفكر في وجودنا والانارة التي سطع بريقها في طرق تاريخنا ؟ هل نأمل أن نحشد ونجتمع لنعمل قدرنا ونواجه مصيرنا ونعرف حقيقتنا بمد أن طال الرقود والركود ، والتقصير والنسيان ؟

حقيقة اللغة

الشعر والفكر واللغة . هذا هو المجال الذى بقى علينا أن نستكشفه على هدى الحقيقة ، وبمنعمة نورها وتجليها . فلعلنا أن نجد فيها الإنقاذ من المحنة التى تتهدد تاريخنا المعاصر ، أو لعلنا أن نشارك بأنفسنا فى هذا الإنقاذ ..

والكلام عن الشعر والفكر واللغة يحتاج الرجوع إلى دراسات هيدجر المتعددة وشروحه المختلفة لنصوص الشعراء، ابتداء من « الوجود والزمان » إلى « الأصل فى العمل الفنى » ، و « هيدرلين وماهية الشعر » ، وتفسير بعض قصائد هذا الشاعر الكبير مثل « العودة » ، و « إلى الأقارب » و « كما فى يوم عيد » و « ذكرى » فضلا عن بعض أشعار « رلكه » و « تراكل » وجثورجه . ولما كان هذا أكبر من أن يتسع له المجال ، فسوف نكتفى ببعض ما جاء فى كتابه « على الطريق إلى اللغة »^(١) ونتناول بوجه خاص محاضراته عن ماهية اللغة وتفسيره لقصيدة « الكلمة » للشاعر ستيفان جثورجه .

يقول هيدجر فى مقدمة محاضراته الثلاث عن « ماهية اللغة » إن هدفه هو « الدخول فى تجربة مع اللغة » . وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن نقوم بتجارب على اللغة أو نجمع معلومات عنها ، كما يفعل علماء اللغة وما

(١) على الطريق إلى اللغة ، بفولنجن ١٩٥٩ ، ص ٢٧٠ .

بعد اللغة ، بل معناه أن نلقبه إلى علاقتنا باللغة ، ونفكر في « سكنا في اللغة » ونستوضح طبيعة شيء يتماق بصميم وجودنا . وهو يؤكد فضلا عن هذا أن سؤاله عن ماهية اللغة لا يذهب مسالك الميتافيزيقا الحديثة التي تقيد بها بحوث « ما بعد اللغة »^(١) . فهذه البحوث هي ميتافيزيقا السيطرة التقنية التي تنشر سلطانها على جميع اللغات لتشغيل أداة التوصل والاعلام التي تصل بين السكواكب المختلفة ..

علينا إذن أن نحيا تجربة اللغة بحيث تعبر عن نفسها بنفسها ، فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها ونألفها دون أن ننتبه لها في المادة أو نحاول تركيز أبصارنا عليها . فكيف نخرج من هذه الحال ونفكر في ماهيتها ؟

إننا جميعا نزرع إلى بيت أو قصيدة من الشعر نستشهد بها حين نقاوم مواقفنا في الحياة أو نعجز عن التعبير عن مكنون مشاعرنا . فالشعراء أصحاب الرؤية . وكلماتهم لآلء بحر التجربة البشرية . وكم من آيات قليلة كشفت — كالبرق الخاطف — عن خبرة أجيال طويلة ، وكم خلصت — في حكم قليلة — ما عجز الفيلسوف عن قوله في مجلدات ضخمة (ولقد طالما لجأ الفلاسفة أنفسهم إلى صور الشعر ورموزه وتشبيهاته واستعاراته حين انطلقوا إلى بحال الفكر الخالص وعجزت أجنحة الرؤية والعيان عن

(١) هي اللغة التي تنصب على دراسة لغة أخرى (طبيعية كانت أو فنية مصطنعة كاللغات المنطوق أو نظرية علمية عديدة) بحيث تكون اللغة الأخيرة متميزة عن اللغة التي هي موضوع دراستنا وهذه اللغة البعدية تضم نظريات بعدية عن الخصائص البنائية والدلالية والصورية لغة التي تدرسها ولهذه النظريات أهمية كبرى في تطور السيميائيات والمقولات الحاسوبية .

التحليق إليه . كذلك فعل أفلاطون عندما غادر أرض الحس والمحسوس في رحلته إلى عالم المثل ولم يستطع أن يعبر عن تجربته الفكرية البعده بمثل الخير — وهو أسماها جميعا — إلا بالصورة والرمز . ورمز الكهف ورمز الشمس والخط كلها تعبير عن عجز اللغة حين يصمد الفكر إلى أفق مرتفع فوق الأشياء والموضوعات المرئية والمحسوسة ، فتكبو كذلك جياد اللغة التي خلقت بطبيعة استعمالها لوصفها ومخاطبتها — عن اللاحاق به .

ويبدو أن التفكير في ماهية اللغة قد ألبأ هيدجر كذلك إلى التماس العون من الشعراء .. لا لأن علاقتهم باللغة علاقة متميزة فحسب ، بل لأنهم أقدر من غيرهم على التعبير عنها . وكما ذهب إلى هيلدرلين ليستوضحه عن ماهية الشاعر والشعر ، نجدته يتجه إلى الشاعر الرمزي ستيفان جثورجه^(١) (١٨٦٨ — ١٩٣٣) 'يعترف على علاقته باللغة . وهكذا يحلل قصيدة « الكلمة » التي كتبها الشاعر سنة ١٩١٩ ونشرها بعد ذلك في ديوانه « المملكة الجديدة » :

معجزة من بعيد أو حلما

جلبته إلى طرف بلادى

وانتظرت حتى تجد ربة القدر^(٢) المظلمة

(١) ارجع لمن شئت إلى الجزء الثاني من كتابي عن ثورة الشعر الحديث لتجد فيه بعض قصائد هذا الشاعر ونبذة عن حياته وأعماله . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ م ٢٤٣ — ٢٤٧ ، ٣٨٠ — ٣٨٢ .

(٢) أوبرة اللبر الجرمانية نوره .

في نبعها اسماً تضيفه عليه -
عندئذ أمكنني أن أقبض عليها بقوة
وهي الآن تزدهر وتسلط نافذة في عظامي ...
وقديما حركني الشوق الى رحلة طيبة
ومعى جوهرة تربة ورقية
فتشت (١) طويلاً ثم جائتني بالخبر :
« لا شيء هنا يرقد في الأعماق »
هنالك أفلتت من بين يدي
وما كسبت بلدى الكنز أبدا ...
فعلت وقلبي محزون هذا الزهد :
إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

تحدث القصيدة في أبياتها الستة الأولى عن قوة الشاعر وقدرته .
فهو يملك موهبة الرؤية والبصر بكل مدحش وعجيب . وربة القدر في
الأساطير الجرمانية هي التي تهب رؤيته الاسم ، نعمة منها وهدية . والكلمة
هي التي تظهر الموجد أمام الشاعر أو أمام غيره من الناس . والأسماء
هي التي تمكنه من الاحتفاظ برؤاه ، كما تساعد هذه الرؤى على القفح
والازدهار . هنا نبلغ قمة الفعل الشعرى . قالبيت السادس يقول : « وهي

(١) أى ربة القدر .

الآن تزدهر وتسطم نافذة في العظام . ويشير بهذا إلى أن الأسماء هي التي
« تحضر » الأشياء وتمدها بالوجود والثبات .

وفي الأبيات الستة الأخيرة يحدثنا الشاعر عن تجربة مختلفة . فهو لا
يحمل معه شيئاً من بعيد ، وإنما رجع من رحلته الطيبة ومعه شيء قريب :
جوهرة ثرية رقيقة . ما الذي نهمه من هذه الجوهرة ؟ ربما كانت هي
الجوهرة التي تظهر وجود الشاعر نفسه . ولكن ربة القدر تفتش في نهمها
فلا تجد لها اسماً : لقد استطاعت قبل ذلك أن تجد لكل موجود اسماً ، فما
الذي يعجزها الآن عن العثور على اسم لهذه الجوهرة ؟ أن تكون شيئاً لا
وجود له ؟ ولكنها جوهرة . والجوهرة شيء غالي ونفيس ، موجود من نوع
مميز . وحين تغيب الكلمة تختفي الجوهرة وتفلت من يد الشاعر . هذا
الغياب يشير إلى وظيفة أخرى للكلمة ، إلى أسلوب آخر من أساليب
وجودها . فهي لا تقتصر على إضفاء الاسم على الموجودات ، وليست مجرد
يد تمتد بالاسم إلى ما نتصور وجوده ، بل هي قبل كل شيء ذلك الذي
يهب الوجود ويضفي الكينونة .

تنتهي القصيدة بهذين البيتين :

فتملكت وقلبي محزون هذا الزهد :
إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

فكيف نفهم هذه النهاية ؟ ما الذي يزهد فيه الشاعر أو يصد عنه ؟
وما الذي تعلمه هنا من جديد ؟ أنه شيء يتعلق بالرأي الذي كان يؤمن به

من قبل عن العلاقة بين الشيء والكلمة . لقد تعلم الآن أن يتخطى عن هذا
الرأى السابق . والتخطى ينطوى فى نفس الوقت على وعد . فالكلمة تبدو
له الآن فى ثوب جديد : انها شئ نلتى تضافى على الشئ وجوده وتحافظ عليه .
عرف الشاعر أنه حارس الكلمة ومدبرها . وإذا كانت تجربته قد
انتهت بالاخفاق ، اذا كانت ربة القدر قد عجزت عن العثور على كلمة تسمى
بها تجربته الجديدة ، فلا يجب أن نفهم من هذا انها تجربة سلبية خالصة ،
أو أنه خرج منها قادراً كل كنوزه . لقد تعلم الزهد والصد والتخطى عن
عميقته السابقة ، ولكنه تعلم شيئاً لم يكن يعلمه عن سلطان الكلمة وقدرتها .
والأسى الذى يشعر به على ما فقده ، وضاع منه ، يحمل فى طياته وعداً بما
يدخره المستقبل من حضور الغائب واقترب البعيد . ولعل هذا الاحساس
بالأسى أن يكون هو المسيطر على هيدجر نفسه ، فهو الاحساس « بزمن
الحنة » الذى عبر عنه هلدريش ببيته المعروف : « لم الشراء فى الزمن
الضنين ؟ » حين افترق أولئك الذين يؤسسون بالكلمة « ما يبقى » . وإذا
كان الوجود قد احتجب عنا نوره ، فإن التفكير فى هذا الاحتجاب
والاحساس العميق به يمكن أن يكون إيذاناً بظهوره ووعداً بحضوره .
وموقف هيدجر من الميتافيزيقا يوضح ما نقول . فتاريخها فى رأيه هو زمن
نسيان الوجود . وطبيعى أن تفكير هيدجر لا يلقى هذا الزمن ببساطة ،
وإنما يحاول أن يشعرنا بغياب الوجود عنه ، وبأننا نعيش فى زمن لم يفكر
بعد فى هذا الغياب تفكيراً أصيلاً ، حتى يمهّد لامكان التحول الذى لا
يستطيع أحد أن يتنبأ به وعده .

ما علاقة هذا بحديث هيدجر عن اللغة ؟

ما شأنه بما يقوله عن قدرة الكلمة ؟

الحق أن المشكلات التي يثيرها ليست مجرد مشكلات للبحث ، وإنما هي وعاء يضم تجربته الأساسية ، ويقدم من خلاله سؤاؤه عن الوجود - كما فعل في بحوثه عن العمل الفني ومشكلة التقنية وشروحه لنصوص الفلاسفة وقصائد الشعراء . . الخ . انه يريد أن يستمع إلى نداء اللغة . واللغة هي لغة الوجود . ولا بد أن نتحدث اللغة إلينا ، أن تعبر إلينا عن ماهيتها : « فماهية اللغة هي لغة الماهية » . وان تنسئ لنا تجربة اللغة حتى يحدث هذا . وخير ما يمد لهذا الحدث أن نحس بجوار الشعر والفكر ، ونتمكن من السكن في هذا الجوار . صحيح أن المفكرين قد قدموا لنا أفكاراً قيمة عن اللغة ، وان الشعراء قد أبدعوا آيات لغوية رائعة ، غير أن ماهية اللغة لم تعبر عن نفسها عند احد منهم ولا في أى مكان بوصفها لغة الماهية . فما تقوله اللغة نفسها بخفى عادة وراء ما يقال من خلالها . وربما كان السبب في هذا أنها تلتصق بالأصل الذي انحدرت منه وتأبى على ماهيتها أن تظهر . وربما كان السبب أيضاً أننا لم نفكر بعد تفكيراً أصيلاً في الشعر والفكر ، وهما الأسلوبان الميزان في القول ، ولم نحاول أن نلتصق بهما حيث ينبغى أن يلتصقا ، أى في الجوار الذي يؤلف بينهما .

ونعود إلى تفسير قصيدة جئورجيه عن الكلمة . فهي لا تقتصر على القول بأن هناك علاقة بين الشيء (الوجود) والكلمة ، بل تزيد عليه أن

الكلمة هي التي تساعد الشيء على الوجود وتحفظه . انها هي التي تجعل الشيء شيئاً ، وما وصفناه بالعلاقة بينهما هو في الحقيقة أقرب إلى « التمكين » .
فالكلمة هي التي تمكن الوجود من الوجود وتكفله له .

قلنا ان الشعر والفكر يربط بينهما الجوار . فما هو العنصر المشترك بينهما ؟ انه عنصر اللغة نفسها . ولكننا جميعا نعلم ان الشعر غير الفكر . هذا ما يشهد به الحس السليم ولا ينكره هيدجر . وإذا كان الشاعر والفكر ، والعالم ورجل الشارع يستخدمون ، لغة واحدة أو عنصرا واحدا ، فإنهم يختلفون مع ذلك أشد الاختلاف تهما لاستخدام الكلمة في الشعر أو الفكر أو العلم أو الحياة اليومية . وربما أوحى الهمنا تفسير قصيدة جثورجه أننا لسنا جوار الشعر والفكر ، اذ كان الفكر هو طريقنا الى فهم ما يقوله الشاعر . ولكن المسألة أعقد من هذا . فهذه المحاولة التي قمنا بها يعوزها ادراك الجوار في ذاته . اننا نقيم حقا في اللغة ونتمخذ منها سمكنا لنا ، ولكن الاحساس بهذا المقام والسكن من أصعب الأمور . واذا كان هذا السكن هو الذي يحدد ماهية الانسان ، فإن العودة إلى ما يسميه هيدجر « مقر الوجود الانساني » هو الواجب الأسمى عليهما ، وهو الذي يتجه اليه بكل جهده وفكره . ولا ينبغي أن نتصور هذا « المقر » « مكانا ثابتا » لا يبرحه الانسان ، بل لا بد من اعتباره المكان أو المجال الذي تتفتح فيه امكانياته الأصلية التي عرفناها عند الحديث عن تحليل الآنية في « الوجود والزمان » . ولا ينبغي أيضا أن نفهم هذه العودة بمعنى الرجوع للقديم ، فهذا شيء تأباه تاريخية الانسان كما يأباه التكوين الزماني للوجود نفسه .

هذه «الرجمة» إلى مقر الوجود الانساني والماهية الانسانية تقابل ما نلسه اليوم من «تقدم» في ماهية الآلة مقابلة الضد للضد . وما بقي الانسان على جهله بقوام ماهيته وأساسها ، فيظل كل تقدم في السيطرة الآلية والتقنية أمرا مشكوكا فيه ، لأنه سيقس تقدمه بمدى تحكمه في الطبيعة لا بمدى معرفته وحقيقته أو بالطبيعة نفسها بما هي كذلك .

ولكن ما هي هذه الجوهرية التي يحملها الشاعر معه ؟ كيف نفهمها ؟ ما معنى هذا الرمز ؟ ولماذا تعجز ربة القدر عن ايجاد اسم لها ؟ ان هيدجر يقترح علينا أن تكون هذه الجوهرية هي الكلمة نفسها . هنا يعرف الشاعر حدوده التي لا يصح أن يتخطاها . فهو يفتش في « وطن الشعر » عن كلمة تسمى الكلمة فلا يثر عليها . أيمن أن يساعده الفكر ؟ إن الكلمة ليست شيئا . عثنا نبحث بين الأشياء عن الكلمة . والكلمة لا « تكون » بالمعنى الذي « تكون » به الأشياء والموجودات . ومع ذلك فكينونتها متميزة عن كل الأشياء .. ولهذا لا يجوز لنا أبدا - من الناحية الموضوعية البحتة - أن نقول عنها إنها تكون ، والأولى أن نقول : انها تعطى^(١) .

انها تعطى بمعنى العطاء والاهداء . ولكن ما الذي تعطيه ؟ الجواب بسيط : انه الوجود . وهي لا تعطيه بالمعنى الذي كان مفهوما في العصور الوسطى من أن الله أو الكلمة هي التي تخلق الموجود . بل بالمعنى الذي

(١) الطريق إلى اللغة ، ص ١٩٣ - ويلاحظ أن الكلمة الألمانية تفيد أيضا أنها توجد

Es gibt

فهمناه من قبل من « الانارة » التي تتجلى فيها الموجودات وتظهر ، دون حاجة منها الى خلقها وإيجادها .

ونقترب الآن من فكرة الجوار بين الشعر والفكر ، ونحاول أن نفهمه من خلال اللغة نفسها : « فالإنسان لا يكون إنسانا الا بقدر ما ينصت لنداء اللغة ، وبقدر ما يستخدم اللغة والحديث بها » . هذه العبارة تغير محور الارتكاز الذي عرفناه حتى الآن (فقد تحدثنا عن علاقة الماهية بالإنسان ووصفنا اللغة بأنها سكنه ومقامه الذي يحيا فيه دون أن ينقبه اليه أو يتفكر في أمره ، فهو أبعد شيء عنه وان كان أقرب به اليه . وها هو ذا الإنسان يتوارى قليلا لكي تبرز اللغة الى مقدمة المسرح (وهي — إن صح هذا الطن — مخاطبتنا كما يخاطب الممثل أو الراوية جمهور المتفرجين في المسرحيات الملحمية) أو المسرحيات التي أصيبت بوباء « الموضة » دون أن يكون لها من الملحمية أدنى نصيب) لكي تقول لنا : لقد درجتم على اعتبار اللغة أداة اتصال وتوصيل ، وظننتم أن اللغة وسيلة تستخدمونها . ولكن ما رأيكم - دام فضلكم - في أنكم مخطئون في حق أنفسكم (ان اللغة يا سادة هي التي تستخدمكم . تعلموا إذن أن اللغة هي التي تستخدم الإنسان — وعليه أن يطيعها وينصت اليها) — لا الإنسان هو الذي يستخدمها — وربما ثار أحد المتفرجين فنهض غاضبا من مقعده — كما يحدث كثيرا في مسرحيات هذه الأيام) — وصعد الى خشبة المسرح وصاح : ما هذه الاهانة ؟ إنك أنت الذي تجعل منها شيئا . ما عسى أن تكون هذه اللغة التي تريد منا أن نخدمها ونكون في طاعتها ؟ أرجعتم بنا الى نظرية الأصل

الساوى للغة وما فيها من خزعبلات عنى عليها الزمن ودفنها العلم ؟ ولكن « الراوية » ان يستسلم بهذه السهولة . سيحافظ على دوره ولو حاول المفرجون كلهم أن يزحزحوه من مكانه ا وها هو ذا يتول فى تودة تليق به ان ماهية اللغة هى القول . والقول ^(١) - فى اشتقاقه الأصلى من اللغات الهندو - أوروبية التى تجهلونها ويعرفها المؤلف (- بمعنى الاشارة والدلالة . وهو يعنى كذلك الاظهار . والاظهار - وهذا ما لا تعلمونه أيضا - مرتبط بانارة الوجود التى تحرر وتمطى ، وتمنع وتخفى . فما الذى تعطيه وتمنعه ، ما الذى تظهره وتخبئه ؟ انه العالم . وهذا شىء غير جديد على من درس « الأصل فى العمل الفنى » لذا قلنا فيه إن العمل يظهر حقيقة الوجود ويحجبها ، يعطيها ويمنعها . هكذا يمكننا أن نقول - سواء فهمتم أم لم تفهموا - ان ماهية اللغة هى : لغة الماهية . وهى عبارة او تأملتموها وعشتموها لحولتكم من الأعماق ..

فالماهية فى الشطر الأول من العبارة غيرها فى الشطر الثانى . إنها فى الأول تأتى اجابة على السؤال عما هى . واللغة هنا هى الموضوع الذى نبحث من ماهيته عن طريق مفهومنا وتصورنا عنه ، بحيث نستطيع أن نجيب على من يسألنا « ما هو » . وهذا يعود بنا إلى الأبيات الستة الأولى من قصيدة « الكلمة » ، كما يرجع بنا كذلك الى مجال التصور الميتافيزيقى

(١) يحاول هيدجر ان يرجع بالقول Sagen الى كلمة Sago و Saga وهى الحكاية الخرافية المأثورة - دون أساس تاريخى - عن خوارق الابطال فى آداب الشعوب الشمالية .

التقليدى . أما الماهية فى الشطر الآخر من العبارة فهى التى ستأتى بالتحول
المنتظر . لأنها ستنتقلنا من ميدان التصور الميتافيزيقى الذى طال حبسكم فيه ،
الى مجال الفكر غير الميتافيزيقى الذى نريد أن نهدىكم اليه . هذا شئ
سيصدكم ويثير دهشتكم . ولكن أين الفكر الحقيقى الذى لا يصدم
ولا يدهش ؟ ان الماهية الآن ليست الاجابة على سؤال عما هو الموضوع —
لأننا لسنا بصدد موضوع ولا شئ موضوعى — وإنما تفيد معنى الحفاظ
والضمان والعطاء . فاللغة تهمنى ، وتتصل بصمم وجودنا ، وتحركه وتلمس
شفافه . واللغة تنقضى بهذا المعنى الماهية التى تحرك وتمنع . ما هو هذا الذى
يحرك ويمنع ؟ إن أعمال هيدجر الأخيرة — وبخاصة محاضراته عن الشئ^(١) —
تسميه « الرباع » أى اتجاهات العالم الأربع من أرض وسما و من فانيين
وسماويين فى علاقتهم ببعضهم البعض . ما صلة هذا باللغة ؟ ان اللغة هى
التي تحمل تفاعل هذا الرباع أو هذه الوجوهات الأربع أو هذا العالم . وفى
هذا التفاعل « يحدث » القرب . والقرب والقول أسلوبا الاظهار ، أى
أسلوبا « كينونة » اللغة واحضارها الموجودات من التحيب الى النور .
تلك هى ماهيتها .

لا شك أن المتفرج الذكى قد تذكر الشاعر هلمدلين عند سماع كلمات
الأرض والسما والفانين والسماويين . وربما تذكر قصيدته الكبرى

(١) راجد لكاتب السطور مقالا بعنوان : ما هو الشئ ؟ فى « كتاب مدرسة الحكمة ،
القاهرة ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، ص ٢٨١ — ٢٦٣ .

« خبز ونبيذ » التى يقول فى نهاية المتطوعة الخامسة منها :
هكذا الانسان ، حين تكون الثروة بين يديه
ويؤثره الرب نفسه بالنعم والهدايا
لا يفتن اليها ولا يراها .
عليه أولا أن يتحمل ويقاسى ،
لكنه الآن يسمي أعز الأحاب الى نفسه ،
ولا بد ان تفتتح الكلمات التى تدل عليه
كما تفتتح الأزهار ^(١) .

وقد لمح هيدجر « الكلمة » - زهرة القم كما يسميها هلدلين ! -
أو الكلمات كما جاءت فى هذه القصيدة ففهم أنها هى « الجهة » التى تسمح
للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعلى بأن تتقابل وتتفاعل . وفى
هذا التفاعل كما قلنا يتم القرب والاظهار والاحضار ، أى يكون الوجود ،
فليست اللفة شيئاً تربطنا به علاقة فحسب ، بل هى - إن صح التعبير -
سيدة الملاقات . . . هى محركة المالم وكاشفة الوجود . وهى التى تعطى
وتمنح ، وتحفظ وتحمى . وعلى الانسان أن يسكن فى بيتها ، ويحرسه
ويرعاه . . .

ونخطئ لو تصورنا أن النطق فى اللغة نتيجة عملية فزيولوجية وفزيائية

(١) راجع ان شئت كتابى عن هلدلين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٤ ، مجموعة
نواين الفكر القريب ، ص ٢٢٨ .

ونفسية : « ان المنطوق المسموع من اللفظة يحتفظ به في التوافق الذى يوفق بين جهات العالم الأربع أو رباعه الفريد ويجعلها تتفاعل وتتداخل » .
(ص ٢٠٨) .

كلام غريب كما قلت لكم . ولكن غرابته تأتي من تأصيله . فنحن ننظر الآن إلى أصل اللفظة ، لا إلى استخدامها ووظائفها ، نتأمل ماهيتها التى « يكون » بها الوجود ، ولا نعتبرها وسيلة أو أداة ، نراها تمنح وتعطى وتحرر وتسير ، ولا نراها قيذا يتحكم فينا طول العمر . هل تفهمون من هذا أنها قوة متمالية ؟ ولكن هذا هو الفهم الميتافيزيقى الذى نريد أن نحولم عنه إلى فكر الوجود . إنها القرب السكامن فى قوى العالم الأربع ، أو هى « التجميع » الأصلى - إن شئنا أن نوافق هيدجر على تفسيره لكلمة الوجود عند هيراقليطس - وهى - كتجميع أصلى - ساكنة وبلا صوت . لأنها هى التى تنعم على الإنسان بقول « يكون » و « يوجد » . لغة السكينة هذه هى لغة الماهية . ويمكننا أيضا أن نقول : لغة الوجود (بشرط ألا نفهم الكلمة الأخيرة بمعانيها الميتافيزيقية القديمة !) والبيت الأخير من قصيدة « الكلمة » يشير بوضوح إلى انكسار الكلمة ، الكلمة التى ألفناها وتعودنا عاينها ، كما يدهونا إلى فهمها والتفكير فيها من حيث هى سكينة . وإن يمكننا أن نفهمها هذا الفهم إلا إذا عرفنا أن الشعر والفكر متجاوران - والجوار حبيب الجوار - وجوارها فى اللفظة التى تمنح القرب وتهديه . فاللفظة تعبر . وهى بهذا التعبير تدل وتشير ، وتصل إلى

كل جهات الوجود ، فتظهر الموجودات أو تخفيها ، تنيرها أو تسدل عليها الحجاب . والاظهار « حدث » ، لن يدركه الانسان حتى يستمع الى اللغة ويطيعها ، لأنها لن تسمح له بأن يعبر بها حتى يقف منها موقف الطاعة ، نفس الموقف الذى يقفه من نور الوجود . ان الانسان محتاج الى اللغة ، واللغة بحاجة الى الانسان ، وان لم تكن صنيعة أو خاضعة لارادته ونشاطه اللغوى . والحديث الذى تحدثه اللغة بعيد كل البعد عن تسلسل الأسباب والنقائج . انه الحدث الذى يمنح الانارة والانتفاع ، فيظهر الوجود ويتجلى ، أو يغيب ويحتجب .

وهذا الحدث أو هذا العطاء لا يمكن تفسيره أو فك رموزه . لأنه شئ أخير . تصطدم به النظرة ولا تعله . فهو الذى يعطى كلمة « يوجد » ويرد الوجود الى أصله .

هل عرفتم دين الانسان نحو اللغة ؟ أدريتم كيف تتيح له ان يعبر بها ، حين تتيح له « النور » الذى يظهر كل موجود ؟ أرايتم أن « النطق » فى حقيقته « تطابق » مع قول اللغة وحدثها ؟ وأن « اللغة تستخدم الانسان لكي ينطق بها فتقوله اللغة الساكنة ؟ » (ص ٢٦٠) .

هل أصبحتم مستعدين لمواجهة « الحدث » الذى يظهر ويحتجب ، ويتحول ويحولكم معه ؟ وهل تكون القدرة على القرب من هذا الحدث لكي تكون لكم لغة أصيلة ؟ وهل يحسن شعراؤكم ومفكروكم الاستماع الى زدائها لكي يصبح الشعر فكرا والفكر شعرا ؟ أم تراكم مصرين على تحويل اللغة الى أداة تستهلك معكم كالثوب البالى ؟

حقيقة الفكر

هل انتهت الفلسفة وبدأ الفكر ؟

فلنحاول في هذا الفصل الختامى أن نقلت للوراء لننظر الى الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا آن أو ان تخطيطها و « العودة الى أساسها »^(١) ، وننطلق الى الأمام لنستشرف فكر الوجود الذى لم يعد ميتافيزيقا... وسوف يساعدنا هيدجر نفسه على القيام بهذه المحاولة التى تراجع بها جهده الضخم الذى يشبه جبلا شامخا لم يستطع الباحثون — على وفرتهم — الصعود الى قمته واكتشاف كل شأ به . فقد ألقى فى سنة ١٩٦٤ محاضرة تحمل هذا العنوان المثير : « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » . وقد نقلها الى الفرنسية جان بوفريه (الذى سأله عن مفهوم النزعة الانسانية ورد عليه برسالة التى تعدثنا عنها) وفرانسوا فيدييه ، وظهرت الترجمة الفرنسية سنة ١٩٦٦ فى باريس فى مجلد بعنوان « كيركجور حيا » يضم دراسات مختلفة عن الفكر الوجودى الكبير . وأخيرا نشرت المحاضرة فى كتاب عن قضية (موضوع) الفكر ظهر فى سنة ١٩٦٩ بمدينة توبنجن .

(١) كما يقول عنوان المدخل الذى كتبه هيدجر ولقد قدم به لمحاضراته الشهيرة : « ما الميتافيزيقا » وقد نقله الدكتور محمود رجب الى العربية ونشر فى كتاب يضم محاضرات هيدجر الثلاث : ما الفلسفة ؟ ، ما الميتافيزيقا ؟ هلدرلين وماهية الشعر ، بالاشتراك مع الاستاذ قواد كامل ومراجعة أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى ونعشره دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٧٧ - ٩٧ .

ما الذى يأخذه هيدجر على الميتافيزيقا بحيث ينبغي تجاوزها والرجوع الى أساسها الذى نسيته ولم تفكر فيه ؟ سؤال شغل هيدجر مدى حياته ، وأجاب عنه فى العديد من كتبه ومحاضراته ودراساته . وكان من الطبيعى أن يتطور تفكيره فى هذا الموضوع ، شأنه فى هذا شأن كل كائن حى . ولعل هذه المحاضرة الأخيرة أن تبين لنا وجهة نظره التى استقر عليها .

« ان الميتافيزيقا تفكر فى الوجود بما هو موجود على طريقة التصور المؤسس »^(١) . انها تبحث عن أساس الوجود ، وتسمى هذا الأساس باسم الوجود . وهى تقصوره تصورا لا غبار عليه حين ترى انه هو الذى يوجد الوجود أو يحضره ويمثل على اظهر كينونته . غير انها تقصور هذا التأسيس كما تقصور السبب والمسبب أو العلة والمعلول . لقد وصفته عبر تاريخها الطويل بأوصاف مختلفة أخطأت معناه الحقيقى فى كل مرة : فتارة يكون هذا الأساس هو الله بوصفه السبب الأسمى والأخير (سواء عند أرسطو أو فى العصر الوسيط) أو يكون هو السبب الترنسندنتالى أو الشارطى (كما نجد عند كانط شرطا لامكان التجربة أو بالأحرى لامكان قيام موضوعات التجربة) وتارة أخرى يكون هو الحركة الجدلية التى « يفيض » بها الروح المطلق نفسه (كما نرى عند هيجل) أو يكون تفسيرا لعملية الانتاج (كما نرى عند ماركس) أو ارادة للقوة وهى فى صميمها ارادة المزيد من الحياة التى تضع نفسها أو تبدعها حين تبدع القيم (كما

(١) موضوع الفكر ، توبنجن ، ١٩٦٩ ، ص ٦٢ .

نجد عند نيتشه الذي يرى هيدجر أنه يمثل نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن سارت في طريق « الذاتية » إلى آخر مداه .

وإذا فالخاصية التي تميز التفكير الميتافيزيقي الذي يبحث عن سبب الوجود هي أنه يبدأ من هذا الوجود (أو الـكائن) فيه: صورته من جهة وجوده (أو كينونته) ويعبر عنه تعبيره عن شيء ما قد عرف أساسه بالفعل .

ولكن هذا التصور الميتافيزيقي قد بلغ نهايته . فما هو المبنى المقصود من نهاية الميتافيزيقا أو الفلسفة ؟ ليس معناه بالطبع أنها توقفت أو انطقت ، ولا يمكن أن نفهم منه أننا نلغيها ببساطة أو نستغف بشأنها . فالمقصود بنهاية الفلسفة أنها وصلت إلى الموضع الذي فيه يتجمع تاريخها كله في أقصى إمكاناته . بهذا تكون قد تمت . والتمام غير الكمال أو الاكتمال . لأن المراد به أنها باغت النهاية ، سواء عند نيتشه أو عند هيدجر نفسه . والواقع أنه ليست هناك فلسفة أكمل من غيرها . فليست فلسفة كانط بأكمل من فلسفة أفلاطون ، ولا هذه أكمل من فلسفة بارمينيدز . والأولى من هذا أن نقول إن كل فلسفة - مثلها في هذا مثل كل أدب أو فن عظيم - تعبر عن شيء يعمل ضرورته في ذاته . ونحن نقع في خطأ المفاضلة بين الفلسفات لو نظرنا إليها بمنظار العلم الوضعي المتطور . عندئذ يمكن أن نتصور أن المتأخر أكمل من المتقدم ، أو أن الحاضر يلغى الماضي . وهذه النظرة « العلمية » لا يمكن بحال من الأحوال أن تطبق على تاريخ الميتافيزيقا . فالفلسفات التي جاءت بعد أفلاطون لم تسقط فلسفته ولم تعزلها

في متحف الماديات القديمة .. ولعلنا لا نبالغ لو قلنا إن الفلسفة الأفلاطونية متغلغلة في تاريخ الميتافيزيقا كله ، وإن صورتها الأخيرة عند نيقيشه ليست في الحقيقة سوى أفلاطونية متلوّبة . ولعل الفيلسوف الانجليزي وايتهد ألا يكون أيضا قد أسرف في المبالغة حين قال إن الفلسفة بأسرها ليست سوى هوامش وتمايزات على أفلاطون .

هل معنى هذا أن الفلسفة لم تتطور ؟ (تطورت بالطبع ، ولكن كان ولا يزال تطورا غير التطور العلمي الذي ينسخ آخره أوله وبغني حاضره عن ماضيه) اللهم إلا عند المهتمين بتاريخ العلم . ولقد تطورت الفلسفة أو بالأحرى تفتحت وفضت نفسها - أن صح تعبير هيجل (- في العلوم المختلفة التي استقلت عنها (ثم لم تكف بهذا بل بدأت في السنوات الأخيرة تفزوها بمناهجها ومقاييسها وتحاول على يد المتطرفين من الوضعيين أن تشبكها في ذيلها) ولا ينكر أحد أن كثيرا من المسائل التي كانت تقناؤها الفلسفة قد انتقلت اليوم إلى ميدان العلوم المتخصصة ، وأصبح من المستحيل على الفيلسوف أن يدلي فيها برأى قبل أن يعرف وجهة نظر العلماء . وربما وقع في ظننا أن العلم قد أزاح الفلسفة عن مكانها وحكم عليها بالبطالة الأبدية (ولكن الواقع أن هذا علامة تدل على تمام الميتافيزيقا ووصولها إلى نهاية امكانياتها . ذلك أن النظر السطحي وحده هو الذي يفصل العلم الحديث عن الميتافيزيقا الحديثة التي نشأ على أرضها ، واكتسب طابعه « التقني » الذي يتحكم اليوم فيه من الطابع التقني الذي غلب على الميتافيزيقا منذ عهد بيكون وديكارت على أقل تقدير . وما تفتح الفلسفة في العلوم

المستقلة التي يزداد التعاون والتداخل بينهما الا دليل مشروع على تمام الفلسفة . فالفلسفة تنتهي في عصرنا الحاضر . ولقد وجدت مكانها في النزعة العلمية المسيطرة على البشرية العاملة . والطابع الغالب على هذه النزعة العلمية هو الطابع التقني والسيبرنيطيقي^(١) الذي يحقق انتصاراته في عالم الآلة والصناعة والتقنية والمجتمع الانساني الذي انعكست عليه آثاره .

هذه هي الصورة التي انتهت اليها الفلسفة وكانت بذورها كامنة في الفكر الغربي وطموحه الى المدنية العالمية .

هل ذابت الفلسفة في هذه النزعة العلمية السائدة ؟ هل انتقلت الى المعلوم المتخصصة وتبددت كل امكاناتها أم وصلت كما قلنا الى غايتها الأخيرة ؟ ألا تنطوي الفلسفة على امكانية خافية عليها هي نفسها ؟ هل يمكن أن تكون هذه النهاية بداية فكر جديد ، وتتصدق خرافة المنقضاء التي تبعث من الرماد ؟ ألم يبق أمام الفلسفة الا أن تنوح كما ناحت « هيكلوبا » زوجة الملك برياموس على أبنائها الذين ذبحوا أمام عينيها - كما قال كانط في مقدمة كتابه نقد العقل الخالص - أم تجتر أحزانها كالليامة الوحيدة في عشا بعد أن هجرتها أفراخها ونسيتها وتنكرت لها ؟

(١) أو السيبرنيطيقية (من كوبرنيكس أي الملاح في اللغة اليونانية وقد استعملها أفلاطون في محاوراته وأمبر سنة ١٨٣٤ في تصنيفه للعلوم) ولكنها اشتهرت في السنوات الأخيرة وارتبطت ببعوث التحكم الذاتي في الآلات والاجهزة المزودة بما يقبه العقول التي تضبط حركتها كالحاسب الالكتروني وأجهزة إطلاق الصواريخ ومركبات الفضاء وأجهزة التفتيش والكشف .

لا يمكن بطبيعة الحال أن نزيح الفلسفة ونقتلص منها كأنها عبء قديم أو جثة عزيز لا ندري كيف نتخلص منها (بل لا بد من التفكير فيها وفي تفتحها عبر التاريخ ، على نحو ما فعل هيدجر طوال حياته . لم يكن ثم هذا التفكير أن يبحث في تاريخ الفلسفة أو يبحث بعض حقائقها الماضية ، بل كان في صميمه « تذكر » بما سبقه ولم تفكر فيه ، أى بمعنى الوجود نفسه « كما كان » دعوة « الى امكانية لم تتبين معالمها ولم يقاكد بعد موعد تحققها . صحيح أن المدنية العالمية - التى بدأت فى عصرنا الحاضر غزوتها التقنية والعلمية الخطيرة - قد امتصت الفلسفة وأذابتها فيها ، ولكننا نستطيع أن نقول أيضا إن هذه المدنية العالمية ستجاوز فى يوم من الأيام طابعها التقنى والعلمى والصناعى ، وستكتشف أنه ليس هو المقياس الوحيد ولا « السكن » الوحيد فى هذا العالم ..

ما هى قضية هذا الفكر ، وما هو موضوعه ؟

ان هيدجر يتناول محاولتين من أهم المحاولات فى العصر الحديث للإجابة على هذا السؤال ، وهما اللتان قام بهما هيجل وهسرل . وقد تبين له من التحليل أنهما لم يختلفا على موضوع الفكر - فقد اتفقا على أنه هو الذاتية - وإنما اختلفا على المنهج . فالجدل التأملى مثلا عند هيجل يوضح لنا كيف يظهر موضوع الفلسفة من ذاتها ويصبح حاضرا واعيا بذاته . والظهور يفترض النور الذى يتجلى فيه كل ما يظهر . والنور بدوره يفترض المكان المفقوح أو الانفتاح . والفكر التأملى لا يستغنى عن هذا الانفتاح الذى يهرل له النفاذ الى الموضوع الذى يفكر فيه :

رأينا في الفصول السابقة ان الانفتاح هو الانارة (راجع ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، وحقيقة الفن ، وحقيقة الانسان) . وكلمة الانارة في الألمانية والفرنسية ^(١) تدل في الأصل على تخلية مكان بين الأشجار المتكاثفة في الغابة . ولو نقلناها الى موضوعنا نقلا مجازيا لأمكننا القول ان النور لا يوجد الانفتاح بل هو شرط سابق عليه ، حتى تظهر الأشياء فيه ويتفاعل المضيء والمظلم ، والظاهر والخفي . فالإنارة انفتاح لكل ما يكون وما يفقد الكينونة ^(٢) . ولا بد أن يأتي اليوم الذي نسأل فيه : أليست الانارة أو الانفتاح الجر هو المقر الذي يجمع المكان الخالص والزمان بانبثاقاته الثلاث وكل ما يوجد ويكون فيهما أو كل ما يفقد الوجود والكينونة . لا بد أن يأتي هذا اليوم ونرد على سؤالنا بالاجاب .

قلنا ان الميتافيزيقا قد نسيت الوجود وعاشت تاريخها غارقة في هذا النسيان . ونستطيع الآن أن نقول انها نسيت الانارة ولم تعرف عنها شيئا . صحيح أن الفيلسوف مرتبط بها على الدوام . وقد ظل الفكر اليوناني في انشغاله بأمر الوجود أو الحضور على اتصال بها . فأفلاطون يدرك الوجود من ناحية مظهره أو منظره (الأيدوس) ولم يفقه أن يشير الى النور ، وبارمنيدز يذكر الأينثيا (اللا - تحجب) صراحة في قصيدته الفلسفية . ويشبهها بكثرة تامة الاستدارة تقساوى فيها البداية والنهاية . لم يستغن الفكر اليوناني إذن عن الانارة ، ولم تنقطع صلته بها . وليكنه لم يفكر

(١) الكلمتان على الترتيب : Clairière - Lichtung

(٢) موضوع الفكر ، ص ٧٢ .

فيها ولا فكر في الانفتاح الذي يظهر فيه كل موجود أو كل منقذ .
لوجود . وكذلك قصرت الفلسفة الحديثة في التفكير فيه . وقد آن الأوان
لمجربة هذه الانارة أو هذا الانفتاح ، فهو الطريق الذي نتبعه في سؤالنا
عن الموجود ، سواء من ناحية وجوده أو حضوره ، أو من ناحية بلوغه
هذا الوجود والحضور . ولا بد من أن نفكر في الأليثيا - أو اللاتحجب -
بوصفها هذه الانارة التي تكفل الوجود والفكر وتؤمنهما . وتضمن
التفاعل بينهما .

لقد طرح اليونان السؤال عن العلاقة بين الفكر والوجود ، وظل هذا
السؤال مطروحا على الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل . وما هو ذا هيدجر
يفكر في هذه العلاقة من ناحية الأليثيا . وقد رأينا كيف كان الباعث
المحرك على تفكيره هو السؤال عن الوجود والحقيقة ، ونحن الآن نرى أن
« الأليثيا » هي مجال الوجود والحقيقة جميعاً وعنصرهما الذي يفيشان
ويتفاعلان في تياره . لقد لاح فجرها وتردد صداها لأول مرة عند بارمنيدز ،
ثم نسيته الميتافيزيقا حين تصورت أن وجود الموجود هو العملة الأولى أو
السبب الأول فراحت تبحث عن أسمى الموجودات على اختلاف صورته
وأشكاله ، وظلت بذلك أونطية (موجودية) - لاهوتية . وما نحن أولاء
نشهد التحول على يد هيدجر ، ونرى كيف تحول هو أيضا في هذه المرحلة
الأخيرة من تفكيره عن السؤال عن ازدواحية الوجود والحقيقة إلى السؤال
عن الأليثيا التي تحملها معا وتكفل لهما « الوقوف » في نورها . وهكذا
تصبح الحقيقة بمعناها التقليدي الذي عرفناه - أي انطباق المعرفة على الشيء -

ممسكة عن طريق الانارة وحدها ، كما تتحرك البداة واليقين بكل أنواعه ومستوياته ويتم « التحقق » من الحقيقة نفسها في ضوء هذه الانارة .

الانارة إذن هي الأصل الذي نسيناه وأغفلناه حين انشغلنا بما يصدر عنه . ولا يجوز لنا الآن أن نتعاطى بين الأليثيا والحقيقة أو نسوى بينهما ، لأن الأولى هي التي تضمن وجود الثانية وتكفله لها . وكما فكرنا في الحقيقة بمعنى التطابق أو اليقين وجب علينا أن نفكر في الانارة التي تسبقها وتكن وراءها . ولعل خير شهادة يقدمها هيدجر على أمانته ومراجعته الدائمة لخطواته على الطريق أنه ممد في هذه المرحلة من تفكيره على تصحيح بعض آرائه السابقة . فهو يعدل الآن عن ترجمة الأليثيا بالحقيقة ، كما فعل في الوجود والزمان ، كما ينتقد تعبير « حقيقة الوجود » الذي استخدمه في محاضراته عن ماهية الحقيقة ورسالته عن النزعة الانسانية . بل إنه ليراحم رأيه الذي ذهب اليه في دراسته عن « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » وقال فيه إن تحول معنى « الأليثيا » من اللاتحجب الى الصحة أو الصواب قد تم على يد أفلاطون . فهو يرى الآن أن « الأليثيا » قد فسرت مباشرة على معنى الصواب وبذلك غابت عن نظر أفلاطون . وكأن أفلاطون ومن سبقه من مفكرى اليونان قد فكروا - كما قدمنا - فيما تكفله الأليثيا أو الانارة من ظهور الموجودات أو تعجبها ، ولكنهم لم يفكروا في حقيقة الانارة ذاتها . وكذلك يفعل الناس اليوم . يشغلون بالموجودات الحاضرة أمامهم ولا يعنون أنفسهم بالسؤال عن الوجود والحضور ولا عن الانارة التي هي الأصل فيهما ...

ما السبب في هذا ؟ أهو أمر مقصود ؟ أتكون غفلة من جانب البشر
أم قدراً تاريخياً يتحكم فيهم ؟ أليكون التعجب جزءاً لا يتفصل عن
اللاتعجب ، بحيث تنتمي الليثية (النسيان) .. « للأليثيا » ؟ أليكون هذا
في صميم ماهية الانارة نفسها التي تكشف عن الوجود وتعجبه وتصونه
وتحرره في آن واحد ؟ أنحن قادرون على الاجابة على هذه الأسئلة أم
يقصر جهدنا على البقاء في السؤال والاصرار على متابعة طريقه ومعاينة
تجربته ؟ هل أصبحنا على استعداد لتحمل مشقة السؤال أم لازالت أنوار
المدنية التقنية تغلب أبصارنا ؟ هل نشعر أننا السائل والمستول أم ننفض
أيدينا من المسألة كلها زاعمين انها محض خيال وتلاعب بالألفاظ ؟

ربما كان تفكير هيدجر كله مجرد دعوة وتوجيه الى السؤال . وربما
كان هذا الكتاب كله مجرد اعداد له .. ولهذا سيمظل مجرد تمهيد ومحاولة ،
حسبها أن تثير فكرك وتقنعك بالألا تتشبث بصخرة المؤلف وأن تلقى بنفسك
في توار الدهشة .. فان نجحت في تحقيق هذه الغاية ، كان هذا خير جزاء
يقدمه القارئ للكاتب فيمزيه عن تعبهِ ويفخر له قصوره أو تقصيره .

عبد الغفار مكاوي

لوحة بحياة هيدجر وأعماله

١٨٨٩ مواليد هيدجر في ٢٦ سبتمبر لأبويه فريدريش - صانع

البراميل ببلدة مسكيرش - ويوهانا .

١٩٠٣ - ١٩٠٩ المدرسة الثانوية في مدينتي كونستانس وفرايبورج

بالبريسجاو (عاصمة الغابة السوداء)

١٩٠٩ - ١٩١١ دراسة اللاهوت بجامعة فرايبورج .

١٩١١ - ١٩١٣ دراسة الفلسفة والعلوم الانسانية والطبيعية - بجامعة

فرايبورج .

١٩١٣ الحصول على الدكتوراه برسالة أعدها تحت اشراف

الأستاذين شنيدر وريكتر بعنوان : « نظرية الحكم

في النزعة النفسية (في المنطق) .

١٩١٦ الحصول على الدكتوراه المؤهلة للتدريس بالجامعة برسالة

عن نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس (وقد

نشرت الرسائلتان مع بحث عن مفهوم الزمن في علم

التاريخ سنة ١٩٧٢ بمدينة فرانكفورت - على الماين

تحت عنوان . « الأعمال المبكرة » .

١٩١٧ زواجه من الفريده بيتري .

١٩١٩ - ١٩٢٠ مولد ابنيه جورج وهرمان .

- ١٩٢٢ انتقاله الى مدينة ماربورج للعمل أستاذا مساعدا بها
وبقاؤه فيها حتى سنة ١٩٢٨ . بناء « كوخ » المشهور
في توتناورج ، وهو الذى أتم فيه كتابة « الوجود
والزمان » .
- ١٩٢٣ يلتقى أولى محاضراته العامة « الوجود واليقظة » بدعوة
من الفيلسوف ماكس شيلر في جمعية كانت بمدينة كولن
(كولونيا) .
- ١٩٢٦ محاضرة بإتحاد الفلسفة بمدينة ماربورج عن مفهوم البحث
الظاهر يأتى (المفهومينولوجى) وتطوره (وقد ألقاها في الرابع
من ديسمبر) .
- ١٩٢٧ ظهور « الوجود والزمان » في المجلد الثامن من جواية
الظاهريات والبحث الظاهري يأتى التى يصدرها هسرل ،
كما ظهر أيضا في نفس السنة في طبعة مستقلة وما زال
يعاد طبعه منذ ذلك الحين دون تغيير يذكر .
- ١٩٢٨ يعين أستاذا لسكرسى الفلسفة بجامعة فرايبورج خلفا
لادموند هسرل - يلتقى سلسلة من المحاضرات عن
« كانت ومشكلة الميتافيزيقا » في معهد هرذر بمدينة
زيجمان . وقد صدر الكتاب في العام التالى بمدينة بون .
- ١٩٢٩ — الأنثروبولوجيا الفلسفية وميتافيزيقا الآنية ، محاضرة

ألقاها في ٢٤ يناير بمدينة فرانكفورت - على - الماين .
— خطاب بمناسبة عيد ميلاد هسرل السبعين في الثامن
من ابريل .

— ما الميتافيزيقا ؟ - محاضراته الأولى التي افتتح بها
حياته الجامعية بجامعة فرايبورج ، وقد ألقاها بالقاعة
الكبرى للجامعة في ٢٤ يولية ، وصدرت في نفس العام
بيون .

— مشكلة الفلسفة اليوم ، محاضرة في مدينة كارلزروه .
— ماهية السبب . بحث أسهم به في الكتاب التذكاري
الذي صدر تكريما لهسرل بمناسبة بلوغه السبعين من
عمره (وقد ظهر لاحقا بحولية هسرل السابقة) .

مشكلة الفلسفة اليوم وهيكل ومشكلة الميتافيزيقا .
محاضرتان ألقاها في الاتحاد العلمي بمدينة أمستردام في
٢١ و ٢٢ مارس . ١٩٣٠

ماهية الحقيقة . محاضراته الشهيرة التي تجدها بين نصوص
هذا الكتاب - وقد ألقاها بمدينة بريمن في شهر اكتوبر ،
ثم في ماربورج وفرايبورج ودرسدن .

انتخابه مديرا لجامعة فرايبورج (في ظل النازي) .
يلقى محاضرة عن « تأكيده الجامعة الألمانية لذاتها » عند
تسلم منصبه في السابع والعشرين من مايو . ١٩٣٣

- ١٩٣٤ استقالته من هذا المنصب .
- ١٩٣٥ الأصل في العمل الفني ، محاضرة ألقاها في ١٣ نوفمبر في
جمعية الفنون بمدينة فرايبورج وأعاد القاءها سنة ١٩٣٦
بمدينة زيوريخ . (وقد نشرت بعد ذلك في كتاب
المتاهات - أو الطرق المداودة - سنة ١٩٥٠ بمدينة
فرانكفورت) .
- ١٩٣٦ هلدلين وماهية الشعر - محاضرة ألقاها في روما في
الثاني من ابريل . وأعيد نشرها سنة ١٩٤٤ مع دراستين
يشرح فيهما قصيدتي هلدلين « العودة » و « إلى
الأقارب » ضمن كتابه « شروح على شعر هلدلين » .
- ١٩٣٨ تأسيس الصورة الكونية الحديثة عن طريق الميثافيزيقا،
محاضرة ألقاها أمام جمعية البحوث الفنية والطبيعية
والطبية بفرايبورج في التاسع من يونيو . (وقد أعيد
نشرها بكتاب المتاهات تحت عنوان عصر الصورة
الكونية - أو الأيدلوجية) .
- ١٩٣٩ أنشودة هلدلين : « كما في يوم عيد » . محاضرة
ألقاها عدة مرات ونشرت في كتابه السابق الذكر
« شروح على شعر هلدلين » .
- ١٩٤٠ نظرية أفلاطون عن الحقيقة . محاضرة نشرت بعد ذلك

عدة مرات (أهمها سنة ١٩٤٧ و ١٩٥٤ مع رسالته عن
النزعة الانسانية - كما نشرت مع اثني عشرة مقبلاً
ومحاضرة أخرى مبكرة سنة ١٩٦٧ في كتابه « علامات
على الطريق » .

١٩٤٣ — دراسة عن قصيدة هيلدراين « ذكرى » نشرت في
الكتاب التذكاري الذي صدر بمدينة توبنجن بمناسبة
مرور مائة سنة على وفاة هيلدراين .

— محاضرة ألقاها في دائرة محدودة من خلاصاته عن كلمة
نيقشه عن موت الله ، وقد نشرت في المقاهات .

١٩٤٤ جند في فرق « المصنفة الشعبية » التي كونها هتلر في
أواخر الحرب العالمية الثانية .

١٩٤٥ قوات الاحتلال (الفرنسية) تحظر عليه التدريس، وقد
استمر الحظر حتى سنة ١٩٥١ .

١٩٤٦ لم الشعراء ؟ محاضرة - مأخوذة من أحد أبيات هيلدراين
المشهورة : لم الشعراء في الزمن الضنين ؟ - ألقاها في دائرة
محدودة من التلاميذ والأصدقاء بمناسبة مرور عشرين
سنة على وفاة الشاعر رلكه (وقد نشرت في المقاهات) .

١٩٤٧ ظهور كتابه « نظرية أفلاطون عن الحقيقة مع رسالة
عن النزعة الانسانية التي رد فيها على خطاب وجهه اليه
المفكر الفرنسي جان بوفريه .

١٩٤٩

— نداء الحقل - خواطر شاعرية نشرت لأول مرة في
صحيفة الأحد التي تصدر بمدينة هامبورج (بالعدد ٤٣
في ٢٣ أكتوبر .

— أربع محاضرات ألقاها في نادي برين في شهر ديسمبر
تحت عنوان « نظرة إلى ما يكون » وتضم محاضراته
التي نشرت بعد ذلك في كتاب « من تجربة الفكر »
وفي « المحاضرات والمقالات » عن الشيء ، الوضع ،
الخطر ، العود .

١٩٥٠

— محاضرتان عن الشيء (تثقيف للمحاضرة السابقة)
في الأكاديمية البافارية للفنون الجميلة ، وعن اللغة في
بولز هييه ، وتقد ألقاها في الاحتفال بذكرى الناقد الأدبي
ماكس كورميريل ونشرت بعد ذلك في كتابه على
الطريق إلى اللغة ، ١٩٥٩ .

— ظهور كتابه المناهات بمدينة فرانكفورت ويضم
الدراسات الآتية :

— الأصل في العمل الفني :

— عصر الصورة السكونية .

— مفهوم هيجل عن التجربة .

— كلمة نيتشه : « الله مات » .

— لم الشعراء ؟

— عبارة انكسمندر .

- ١٩٥١ البناء - السكن - الفكر - محاضرة ألقاها في إطار الندوة السنوية التي تعقد بمدينة دار مشقات تحت عنوان « حديث دار مشقات » من الانسان والمكان .
- ١٩٥٢ - محاضرة بعنوان « سكن الانسان شاعري .. » ألقاها في بولدهيه ، والعنوان مأخوذ عن أحد أبيات هلدلين . ما الفكر ؟ - بحث نشر بمجلة « مركير » ، العدد السادس من ٦٠١ - ٦١١ ، ١٩٥٢ .
- ١٩٥٣ - مدخل الى الميتافيزيقا - توبنجن ، ص ١٥٦ . - جورج تراكل - شرح على قصيدته - بحث نشر بمجلة مركير، العدد السابع ، ١٩٥٣ ، ص ٢٢٦ - ٢٥٨ . - من هو زرادشت نيتشه ؟ - محاضرة ألقاها في بولدهيه في الثامن من اكتوبر .
- ١٩٥٤ - العلم والتفكير . محاضرة ألقاها في ١٥ مايو أمام أكاديمية الفنون الجميلة في بافاريا كما ألقاها بمدينة فرايبورج في ١٢ فبراير بمناسبة مرور ١٥٠ سنة على وفاة كانط .
- ١٩٥٤ تفكير . محاضرة ألقاها في زيوريخ وكونستانس وفرايبورج .
- من تجربة الفكر - صدر في بفولنجن ، ٢٧ ص .

— محاضرات ومقالات ، صدر في بنولنجن ، ١٩٥٤ ،
٢٨٣ ص . ويضم الكتاب المحاضرات والمقالات الآتية :

— السؤال عن التقنية .

— العلم والتفكير .

— قهر الميتافيزيقا .

— من هوزرادشت نبعثه ؟

— ما هو الفكر ؟

— البناء السكنى الفكر .

— الشيء .

— رسالة إلى طالب شاب

— سكن الانسان شاعرى .

— لوجوس (هيراقليطس ، الشذرة ٥٠) .

— مويرا (بارمنهوز ، الشذرة ٨ و الأبيات ٣٤ -

من قصيدته) .

— أليثيا (هيراقليطس ، الشذرة ١٦) . وهى النص

الذى تجده فى هذا الكتاب .

— ما الفكر - صدر فى توبنجن ، ١٧٤ ص .

— طمانينة . خطبة بمناسبة الاحتفال بمرور ١٧٥ سنة

على ميلاد المؤلف الموسيقى كونرادين كرويتسر ، ألقاها

فى ٣٠ أكتوبر ببلدة مسكيرش .

— ما الفلسفة ؟ - محاضرة ألقاها في مدينة « سيريزي
لا سال » بفرنسا في شهر سبتمبر (وقد ترجمها الدكتور
محمود رجب الى العربية) .

— عن الخط . دراسة نشرت في كتاب تذكارى بعنوان
« لقاءات ودية » صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد
السبعين للكاتب المشهور ارنست بونجر وقد ظهرت في
السنة التالية بمدينة فرانكفورت في كتاب بعنوان
« السؤال عن الوجود » .

— مبدأ السبب - محاضرة في ٢٥ مايو بنادى برمين
ثم أعيدت في جامعة فيينا . .. ١٩٥٦

— حديث مع هيدل - أقيمت في الاحتفال بذكرى
الكاتب يوهان بيتر هيدل ، كاتب القصص والنوادر
الشعبية باللهجة « الألمانية » .

— محاضرة عن الرسام والكاتب بول كلي في جمعية
المهندسين بفرايبورج .

— مبدأ السبب ، بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ٢١٢ ص (مع
أعادة نشر المحاضرة السابقة الذكر) . ١٩٥٧

— مبدأ الهوية - أقيمت بمناسبة الاحتفال بمرور خمسين
سنة على تأسيس جامعة فرايبورج .

- ١٩٥٧ الهوية والاختلاف - بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ص ٧٦
(ويضم محاضراته السابقة عن مبدأ الهوية ومحاضراته
عن التسكين الأنطى - واللاهوتى للميتافيزيقا :
- هيجل صديقا لايت ، بفولنجن ، ٣٩ ص .
- ماهية اللغة - ثلاث محاضرات ألقاها بجامعة فرايبورج
ونشرت بعد ذلك في كتابه « على الطريق الى اللغة » .
١٩٥٨ - مبادئ الفكر - نشرت في حولة علم النفس ،
والعلاج النفسى ، العدد السادس ، ص ٣٣ - ٤١ ، ١٩٥٨ .
- ماهية الفيزيوس ومفهومها - نشرت أولا بمجلة
« الفكر » الإيطالية ، العدد الثالث ، ميلانو ١٩٥٨ .
- هيجل والأغريق - محاضرة ألقاها بالفرنسية في
الكلية الجديدة بمدينة « اكس - أون - بروفانس »
الفرنسية في العشرين من شهر مارس (نشرت بعد ذلك
في كتاب علامات على الطريق) .
- الشمر والفكر . حول قصيدة « الكلمة » لستيفان
جثورجه (نشرت في كتاب على الطريق الى اللغة) .
١٩٥٩ - طمأنينة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٧٣ ص .
- على الطريق الى اللغة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٢٧٠ ص .
ويضم الكتاب البحوث والمحاضرات الآتية :

— اللغة .

— اللغة في القصيدة . شرح لقصيدة جورج تراكل .
— من حديث عن اللغة ، بين أسقاذ باباني وطارح
للسؤال .

— ماهية اللغة .

— الكلمة (شرح قصيدة ستيفان جثورجه التي
تجدها في هذا الكتاب) .
— الطريق الى اللغة .

— محاضرة عن « أرض هلدراين وسمائه » ألقاها في
السادس من يونيو بمسرح كوفييه بمدينة ميونيخ في المؤتمر
الذي عقدته جمعية هلدراين .

— شكر لوطن مسكيرش ، محاضرة بمناسبة اختياره
مواطن شرف لبلدة مسكيرش مسقط رأسه في ٢٧ سبتمبر
— مصير الفنون في العصر الحاضر - محاضرة أقيمت
في مدينة بادن - بادن .

— اللغة والوطن - محاضرة ألقاها في فيسلبورن في
الثاني من يونيو ونشرت في حولية هيبيل . ١٩٦٠

— نيقشه - في جزئين ، بنولنجن ، ١٩٦١ . ويضم
الجزء الأول الدراسات الآتية : ١٩٦١

- ارادة القوة بما هي فن .
- عودة الشبيه الأبدية .
- ارادة القوة بما هي معرفة .

ويحتوى الجزء الثانى على الدراسات الآتية :

- عودة الشبيه الأبدية و ارادة القوة .
- العدمية الأوروبية .
- ميتافيزيقا نيتشه .
- المصير التاريخى الوجودى للعدمية .
- الميتافيزيقا بوصفها تاريخا للوجود .
- تخطيطات لتاريخ الوجود بوصفه ميتافيزيقا .
- تذكر الميتافيزيقا .

١٩٦٢

- قيامه بأول رحلة له الى بلاد اليونان .
- السؤال عن الشيء - حول نظرية كانط عن 'المبادئ'
الترنسندنتالية - توبينجن ، ١٩٦٢ ، ١٨٩ ص .
- مقولة كانط عن الشيء . نشرت فى الكتاب التذكارى
« الوجود والنظام » الذى صدر احتفالا بعيد الميلاد
الستين لفيلاسوف القانون اريك فولف ، ص ٢١٧ - ٢٤٥ ،
كما نشرت مستقلة سنة ١٩٦٣ فى فرانكفورت لدى
الناشر كلوسترمان . (م ١٦ هيدجر)

- ١٩٦٤ نشر جزء من محاضرات الأخريرة في جامعة ماربورج
عن امينتز ونشر في الكتاب التذكاري « الزمن والتاريخ »
الذي صدر بمناسبة الاحتفال بميلاد الثمانين للفيلسوف
اللاهوتي رودلف بولتمان .
- ١٩٦٧ علامات على الطريق ، فرانكهورت ، ١٩٦٧ ، ٣٩٨ ص
(ويضم الكتاب اثنتي عشر دراسة ومحاضرة نشرت
وأقيمت بين سنتي ١٩٢٩ و ١٩٦٤) .
- المدمية الأوربية ، بفولنجن ، ١٩٦٧ ، ٢٩٦ ص .
— أصل الفن ومصير الفكر — محاضرة أقيمت في الرابع
من ابريل في أكاديمية العلوم والفنون بمدينة أئينا .
- ١٩٦٨ — هلدراين : القصيدة . محاضرة في أمريسميل بفرنسا .
وقد قام الشاعر الفرنسي الكبير « رينيه شار » بالقاء
الترجمة الفرنسية .
- حلقة دراسية (سيمنار) في تور بالبروفانس الفرنسية
عن كتاب هيجل عن الاختلاف بين مذهب فيشته
ومذهب شيلنج تستمر من ٣٠ اغسطس الى ٨ سبتمبر .
- ١٩٦٩ — الفن والمكان . سان - جالين ، ٢٦ ص (وقد نقلها
جان بوفريه وفرانسوا فيدييه الى الفرنسية) .
— حلقة دراسية في تور بالبروفانس الفرنسية عن كتاب

- كانت عن الدليل الوحيد الممكن على وجود الله ،
واستمرت الحلقة من الثاني الى الحادى عشر من سبتمبر .
- ١٩٧٠ حلقة دراسية عن هيراقليطس عقدت فى الفصل الشتوى
١٩٦٦/١٩٦٧ بالاشتراك مع الفيلسوف « أويجن فينك »
ونشرت فى كتاب صدر بمدينة فرانكفورت على نهر
المين ، ٢٦١ ص .
- ١٩٧١ رسالة شيلنج عن ماهية الحرية الانسانية (١٨٠٩) -
وقد نشرتها هيلدجارد فايك وصدرت فى توبنجن ،
١٩٧١ ، ٢٣٧ ص .
- ١٩٧٢ الكتابات المبكرة ، فرانكفورت ، ٣٨٦ ص (ويضم
رساليته فى الدكتوراه الى جانب بحثه عن مفهوم الزمن
فى علم التاريخ) .
- هذا وقد سجلت اسطوانتان طويلتان (٣٣ لفة) بصوته
تضمنان محاضراته عن المكان والفن وعن مبدأ الهوية .
كما صدرت أخيرا ببيوجرافيا تحوى قائمة الدراسات
التي كتبت عنه وتضم ٢٢٠١ عنوانا ! وقد قام باعدادها
الأستاذ ه.م. ساس. وصدرت فى ميزنهايم سنة ١٩٦٨ ..
وطبيعى أن هذا الكتاب الذى بين يديك ليس فيها) .

النصوص

١ - ماهية الحقيقة

ماهية الحقيقة

- ١ - التصور الشائع عن الحقيقة .
- ٢ - الامكانية الباطنة للتطابق .
- ٣ - اساس امكان التوافق .
- ٤ - ماهية الحرية .
- ٥ - ماهية الحقيقة .
- ٦ - اللاحقيقة من حيث هي حجب (اخفاء) .
- ٧ - اللاحقيقة من حيث هي ضلال .
- ٨ - السؤال عن الحقيقة والفلسفة .
- ٩ - ملحوظة .

حديثنا عن ماهية الحقيقة . والسؤال عن ماهية الحقيقة لا يهتم بأن تكون الحقيقة هي حقيقة التجربة العملية في الحياة أو تدبير الشئون الاقتصادية، أو حقيقة تفكير تقني أو براعة سياسية ، ولا يعنيه بوجه خاص أن تكون هي حقيقة البحث العلمي أو الخلق الفني ، بل ولا أن تكون هي حقيقة تأمل فكري^(١) أو عقيدة دينية ذات مناسك وطقوس^(٢) . ان السؤال عن الماهية يصرف النظر عن هذه الأمور جميعا ويوجه بصره الى امر واحد، وهو ذلك الذي يميز الحقيقة من حيث هي حقيقة .

ولكن ألا يتوه بنا السؤال عن الماهية في فراغ التعميم^(٣) الذي يكتنم على أنفاس الفكر ؟ أليس من شأن المجازفة بمثل هذا السؤال أن تبين أن الفلسفة كلها هاوية لا تقوم على أساس^(٤) ؟ ان من أول واجبات الفكر الذي تمتد جذوره في الواقع ويتجه الى الواقع أن يصرف جهده ، دون لف أو دوران ، الى اقامة الحقيقة الواقعية التي تزودنا اليوم بالمعيار الذي نحكم اليه والسند الذي نعتمد عليه ليحمينا من اختلاط الآراء والظنون . وما جدوى السؤال عن الحقيقة ازاء الحنة الواقعية التي نواجهها اليوم ، اذا كان هذا السؤال يفشل كل واقع (مجرد) ؟ اليس السؤال عن الماهية هو

(١) في الترجمة الفرنسية (التي سنرمز لها فيما بعد بالحرف : ف) أمل فلسفي .

(٢) ف : حقيقة ايمان ديني .

(٣) ف : فراغ السكلي المجرد .

(٤) ف : لا تستند الى أساس من الواقع .

أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام (١) ؟

ليس في وسع أحد أن يخلص من بداهة اليقين الواضح الذي تنطوي عليه هذه الشكوك والاعتراضات . وليس في وسع أحد أن يستخف بجديتها الملحة . ولكن من ذا الذي يعبر بها عن نفسه ؟ انه الفهم المشترك أو الحس « السليم » . فهو يصر على مقتضيات النفع المباشر للموس ، ويكافح (٢) المعرفة بماهية الوجود ، وهي المعرفة الأساسية التي تسمى من قديم الزمان باسم « الفلسفة » .

والفهم العام (٣) يعتمد الى هذا مدفوعا بضرورته الخاصة ، فهو يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذي يملكه ، وهو الاهابة « ببداهة » (٤) دعاويه

(١) يتلاعب المواقف هنا بكلمة الماهية *wesen* التي تعني الماهية والجوهر بما يمكن التعبير عنه بقرلنا : أليس السؤال عن الجوهر هو أول الاسئلة جوهرية ؟ والتصرف الذي لجأت اليه لا يعتمد عن المبنى .

(٢) أي يناوئها ويعاديها ويعاندها .

(٣) ف : الحس المشترك . ويلاحظ ان كل هذه المترادفات كالحس السليم والفهم العام والحس السليم أو المشترك .. الخ . تدل بوجه عام على تلك العقلية الممادية للفلاسف والسؤال ، المتجمدة عند الملموس والمحسوس .

(٤) يلاحظ المترجمان الفرنسيان أن هيدجر يستخدم كلمة البداة بمعنى سوء مختلف عن معناها في التراث الفرنسي منذ عهد ديكارت . فهو يدل بها على « الحقائق » التي يدعي الفهم العام انها بدئية وذلك لمجوزه عن النظر الفلسفي العميق ومروبه من المشكلات الاصلية وعناده الدائم للروح الفلسفية وتمسكه بالواقع المحسوس دون سواه .

واعترضاته . بيد أن الفلسفة لن تقدر أبدا على دحض الفهم العام ، لأنه أصم عن لغتها . بل لا ينبغي لها أن تفكر في دحضه ، لأن الفهم العام أعمى عن كل ما ترى أنه يمت للماهية بسبب (١) .

وفضلا عن هذا فإننا نحصر أنفسنا داخل حدود المتوالية التي ينسجم بها الفهم العام ، ما دمنا نتصور أننا نعيش آمنين وسط هذه « الحقائق » المتنوعة التي تمدنا بها تجربة الحياة والفعل والبحث العلمى والخلق الفنى والايمان الدينى . اننا نشارك بأنفسنا فى تمرد « البديهي » (٢) على كل ما يستحق أن يوضع موضع السؤال .

فإذا لزم مع ذلك أن نسأل عن الحقيقة ، فإن الناس تتوقع أن يكون الجواب عن هذا السؤال : أين نقف اليوم ؟ انهم يريدون أن يعرفوا الحال التى وصلنا اليها اليوم . انهم يشدون معرفة الهدف الذى ينبغي أن يحدد للانسان خلال تاريخه كما ينبغي أن يحدد لهذا التاريخ نفسه . انهم يريدون « الحقيقة » الواقعية . أى انهم يريدون الحقيقة دائما .

غير أن المطالبة بالحقيقة « الواقعية » لا بد ان يسبقها العلم بما تدل عليه الحقيقة من حيث هى كذلك . أم أن الذين يطالبون بها لا يعرفون ذلك

(١) حرفيا : أعمى عن كل ما نضمه أمام نظر الماهية .

(٢) مكناى الأصل . ويتصرف فيها (ف) فيجعلها الحس المشترك . والمعنى واحد ، لأن الحس المشترك لا يشهر بالأسئلة والمشكلات ، وكل شئ فى نظره واضح وبديهي .

الا « بصورة عاطفية »^(١) و « بشكل عام » ؟ ولكن أليست هذه « المعرفة » التقريبية وتلك اللامبالاة أدعى الى الرثاء من الجهل الخالص بماهية الحقيقة ؟

— ١ —

التصور الشائع عن الحقيقة

ما الذى يفهم عادة من كلمة « الحقيقة » ؟ إن هذه الكلمة الرفيعة التى أصبحت مع ذلك كلمة بالية وأوشكت أن تكون صماء عاطلة من كل معنى تدل على ما يجعل الحقيقى حقيقيا . ما هو الحقيقى ؟ نحن نقول مثلاً : « انها لفرحة حقيقية ان أساهم فى نجاح هذه المهمة » . ونقصد بهذا انها فرحة خالصة واقعية . فالحقيقى إذن هو الواقعى . وبهذا المعنى نتكلم عن الذهب الحقيقى تمييزاً له من الذهب الزائف . فالذهب الزائف ليس فى الواقع كما يبدو من مظهره . انه مجرد « مظهر » ولهذا السبب فهو غير واقعى . وغير الواقعى يؤخذ على أنه عكس الواقعى . ولكن الذهب المزيف^(٢) يمد كذلك شيئاً واقعياً . من أجل هذا نعبّر تعبيراً أوضح فنقول : « الذهب الواقعى هو الذهب الأصيل » . غير أن كليهما « واقعى » ، لا يقل الذهب الأصيل فى هذا ولا يزيد عن الذهب الرائج غير الأصيل . واذن فإن حقيقة

(١) ف : بصورة مختلطة أو مضطربة .

(٢) ف : النحاس الأصفر الماطل بالذهب .

الذهب الأصيل لا يمكن أن تكون مضمونة عن طريق واقعته . ولكن السؤال يعود مرة أخرى : ما المقصود هنا بالأصيل والحقيقى ؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعى الذى تنطبق واقعته على التصور الذى نستحضره دائماً فى أذهاننا عندما نفكر فى الذهب ، وعلى العكس من ذلك فإننا نقول عندما نشقه فى وجود ذهب مزيف : « هذا شيء غير صحيح »^(١) أما ذلك الذى يكون « كما ينبغى له أن يكون » فإننا نعلق عليه بقولنا : « صحيح » أى أن الشيء^(٢) متفق أو متطابق مع ما يتوقع منه أو يراد له . ولكننا لا نقتصر على وصف الفرحة الواقعة والذهب الأصيل وكل موجود من هذا النوع بأنه حقيقى ، وإنما نصف كذلك وقبل كل شيء بالحقيقة أو البطالان^(٣) عباراتنا التى نقولها عن الموجود الذى يمكن هو نفسه وحسب ما تقضى به طبيعته أن يكون أصيلاً أو غير أصيل ، وأن تكون واقعته على هذا النحو أو ذاك . وتكون العبارة حقيقية عندما يتطابق ما تعنيه وما تقوله مع الشيء الذى تعبر عنه . هنا أيضاً نقول : هذا صحيح .

-
- (١) الكلمة الأصلية Stimmt كما لاحظ المرجمان الفرنسيان يصعب ترجمتها والدالك تصرف فيها كما تصرفا .
- (٢) الكلمات التى تحتها خط مفرقة الحروف فى الأصل علامة التأكيد .
- وبالاحظ اننا تصرفنا فى العبارة الأخيرة بحسب المعنى ، أما الأصل فلا يزيد عن قوله : الشيء صحيح .
- (٣) أو بالصدق أو الكذب .

غير أن الصحيح في هذه الحالة ليس هو الشيء ، بل القضية (١) .

ان الحق ، سواء ، أكان شيئاً حقيقياً أم قضية حتمية ، هو الصحيح (أو المتوافق) . والحق والحقيقة يدلان هنا على الصحة أو التوافق ، وذلك بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة : فهو من ناحية توافق الشيء مع ما يفترض عنه (أو يقصد به) ومن ناحية أخرى تطابق مدلول العبارة مع الشيء .

هذا المطابق المزدوج للتوافق يوضح التعريف التقليدي الموروث لماهية الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل (٢) . وقد يكون معنى هذا أن الحقيقة هي تطابق (٣) الشيء مع المعرفة . ولكن قد يكون معناه أيضاً ان الحقيقة هي تطابق المعرفة مع الشيء (٤) . صحيح أنه قد جرت العادة في أغلب الأحيان على ذكر التعريف السابق في هذه الصيغة وحدها : الحقيقة هي تطابق العقل مع الشيء . غير أن الحقيقة المفهومة على هذا النحو ، أى حقيقة القضية ، لا تقوم الا على أساس حقيقة الشيء ، أى تطابق الشيء مع

(١) يستخدم هيدجر في الحالين السابقين كلمة العبارة Aussage وكلمة القضية Satz على الترتيب ، ويمكن ترجمة الكلمة الأخيرة أيضاً بالعبارة لا بالحكم كما فعلت (ف) .

(٢) في الأصل باللاتينية Veritas est adaequatio rei et intellectus أى أن الحقيقة هي تطابق (أو افق ، تكافؤ) الشيء مع العقل .

(٣) الكلمة الأصلية تعنى النم ثل أو التكافؤ Angleichung .

(٤) في الأصل باللاتينية Veritas est adaequatio intellectus ad rem

العقل^(١) . وكلا التصورين عن الحقيقة يدل دائماً على التوافق مع .. ويفكر بذلك في الحقيقة بوصفها صحة أو صواباً أو توافقاً^(٢) .

ومع ذلك فإن أحد هذين التصورين ليس مجرد صورة معكوسة من الآخر . وإنما يفهم العقل والشيء^(٣) في كلا الحالتين فهماً مختلفاً . ولكي نعرف هذا يتحتم علينا أن نرد الصيغة الشائعة عن التصور المعتاد للحقيقة إلى أصلها المباشر (الوسيط)^(٤) .

إن الحقيقة بوصفها تطابق الشيء مع العقل^(٥) لا تعبر عن الفكرة الشارطية (الترسندنغالية) التي جاء بها كانت بعد ذلك ولم تقم إلا على أساس تصور ماهية الإنسان من حيث هو ذاتية ، وهي الفكرة التي تذهب إلى أن الأشياء (أو الموضوعات) تتوافق مع معرفتنا^(٦) ، بل تعبر عن

(١) في الأصل باللاتينية *adaequatio rei ad intellectum* .

(٢) في الأصل *Richtigkeit* وهي الصواب أو الصحة ، وقد تصرف فيها الترجمة الفرنسية فجعلتها توافقاً *Conformité* وهو المعنى الذي سيحافظ عليه المؤلف فيما بعد .

(٣) في الأصل باللاتينية *res -- intellectus* .

(٤) أي الذي يرجع إلى العصر الوسيط .

(٥) في الأصل باللاتينية *Intellectus - Veritas* .

(٦) أو ثقة - على قول المرحوم كما يعبر أستاذنا الدكتور عثمان أمين والتعبير الأصلي يفيد أن الأشياء تتوجه حسب ما تقتضي به معرفتنا ، أي أن المعرفة البشرية بما لديها من شروط ومبادئ أولانية ، هي التي تجعل الأشياء موضوعات للتجربة .

المقيدة المسيحية والفكرة اللاهوتية التي ترى أن الأشياء ، من جهة ماهيتها ووجودها ، لا توجد - بوصفها كائنات مخلوقة^(١) - الا بقدر ما تتوافق (أو تتطابق) مع الفكرة المتصورة عنها من قبل في العقل الالهى^(٢) أو الروح الالهية . بهذا تكون الأشياء منظمة وفقا للفكرة (أى صحيحة) ، ومن ثم تكون بهذا المعنى حقيقية . ولكن العقل الانسانى^(٣) أيضا كائن مخلوق^(٤) . ولما كان هو الملكة التي منحتها الله للانسان ، فلا بد أن يكون مكافئا (مطابقا) لفكرته^(٥) . بيد أن العقل لا يكون مكافئا (أو مطابقا) لفكرته الا اذا استطاع ان يحقق في عباراته^(٦) توافق^(٧) (الموضوع) المتصور مع الشيء الذي يلزم بدوره أن يكون مطابقا للفكرة . ان امكانية حقيقة المعرفة البشرية ، اذا كانت كل الكائنات « مخلوقة » ، تقوم على أساس ان الشيء والعبارة كليهما وبنفس الطريقة مكافئ للفكرة وترتب على وحدة خطة الخلق الالهية ومن ثم فكل منهما متوافق مع

(١) في الاصل باللاتينية *Ens Creatum* .

(٢) باللاتينية *intellectus divinus* .

(٣) باللاتينية في الاصل *intellectus humanus* .

(٤) باللاتينية *ens creatum* .

(٥) الفكرة هنا وفي بقية النص هي الـ *idea* الموجودة بصورة أولية مسبقة في العقل الالهى . ويمكن أيضا أن تترجم « بالمثل » لولا خشية الخلط بينها وبين المثل الأفلاطونية ...

(٦) أو قضايا ، وأحكامه .

(٧) أو تطابق وتماثل .

الآخر (أو مطابق معه) . إن الحقيقة^(١) بوصفها تطابق الشيء (المخلوق) مع العقل (الالهى^(٢)) هى التى تتضمن الحقيقة بوصفها تطابق العقل (الانسانى) مع الشيء (المخلوق^(٣)) . فالحقيقة تدل أساسا وفى كل الأحوال على التوافق^(٤) أو على تطابق الموجودات فيما بينها بوصفها مخلوقات من قبل الخالق ، أى على تجانس^(٥) دبر بمقتضى نظام الخلق .

ولكن لو جرد هذا النظام من فكرة الخلق لأمكن كذلك تصوره بطريقة عامة وغير محددة بوصفه نظام العالم . وبدلا من نظام الخلق المقصور تصورا لاهوتيا تظهر فكرة تدبير جميع الموضوعات عن طريق العقل السكونى الذى يشرع قانونه لنفسه وعن ثم يسلم لنفسه كذلك بمقولة أساليبه^(٦) مقولة مباشرة (وهو ما يعتبر «منطقيا») . وعندئذ لا يكون هناك داع لتبرير أن ماهية حقيقة (صدق) القضية (أو الحكم) تكمن فى صحة (مطابقة ، صواب) العبارة . وحتى فى المواضع التى يحاول فيها انراء عبثا أن يفسر كيف يمكن أن تتم هذه الصحة أو المطابقة ، فإنه يفترض وجودها سلفا باعتبارها ماهية الحقيقة . كذلك تدل حقيقة الشيء دائما

(١) فى الأصل باللاتينية Veritas .

(٢) باللاتينية adaequatis rei (creandae) ad intellectum

(٣) باللاتينية (divinum) adaequatis intellectus (humani) ad rem

(٤) باللاتينية (creatam) Convenientia (٥) باللاتينية Ein Stimmen

أو harmonie توافق ، تجانس ، تلاؤم (٦) أى يرغم أن خطواته العملية أو مناهجه وطرائقه مقولة .

على توافق الشيء المعطى مع التصور « المقتول » عن ماهيته . ويبدو الأمر حينئذ وكأن هذا التصور^(١) لمادية الحقيقة مستقل عن التفسير المتعلق بماهية وجود كل موجود ، في حين أن هذا التفسير الأخير يتضمن بالضرورة تفسيراً مشابهاً لماهية الإنسان من حيث هو حامل العقل « بحقيقة^(٢) . وهكذا تكتسب الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة (الحقيقة هي تطابق العقل والشيء^(٣)) صدقها الكلي مباشرة في نظر كل إنسان وتحت سطوة بداهة^(٤) هذا التصور عن ماهية الحقيقة — وهي البداهة التي لم يكده أحد يلتفت إلى أسسها الجوهرية — نجد أيضاً من يسلم تسليماً بديهياً بأن للحقيقة ضداً يقابلها وأن اللاحقيقة لها وجود . فلا حقيقة القضية (أو عدم صحتها أو انطباقها) هي عدم تطابق العبارة مع الشيء . ولا حقيقة الشيء (عدم أصالته) تعني عدم توافق الوجود مع ماهيته . وفي كل مرة تفهم اللاحقيقة بوصفها عدم اتفاق^(٥) . وهذا يسقط خارج^(٦)

(١) في الأصل تحديد Bestimmung ولكن الترجمة الفرنسية تتصرف تصرفاً أقرب للمعنى وتجعلها Conception (٢) في الأصل باللاتينية . intellectus

(٣) في الأصل باللاتينية ، وقد تقدم ذكرها . (٤) راجع ماقلناه في هامش سابق عن البداهة . (٥) يلاحظ أن هيدجر يحير قارئه — ومترجمه ! — باللعب على كلمات متقاربة ذات ظلال مختلفة وكأنه به هازف يلعب على وتر واحد ليستخرج منه هذه الحان تحتاج إلى عدة أوتار ! ترى هل يدل هذا على الفقر المدقع في الموهبة اللغوية أم على الغنى الفاحش ؟ يبدو أن العلم هنا في بطن الفيلسوف ! والمهم أن الكلمات التي يلعب عليها لحنه هي = Nicht, iibereinstimmen

ماهية الحقيقة . من أجل هذا يمكن إهمال اللاحقية ، بوصفها الضد المتقابل للحقيقة ، حيثما أردنا أدراك الماهية الخالصة لهذه الأخيرة .

ولكن هل مازلنا بحاجة للكشف عن ماهية الحقيقة ؟ ألسنت الماهية الخالصة للحقيقة ممثلة بصورة كافية في ذلك المفهوم الذى لاتعكره نظرية والذى تحميه بداهة ويتفق الجميع على صحته وصدقه ؟ وأخيرا فإننا حين نأخذ رد حقيقة القضية إلى حقيقة الشيء على معناه القريب المألوف ، أى من جهة كونه تفسيراً لاهوتياً ، وحين نصر على تنقية التعديد الفلسفى للماهية من كل تدخل من جانب اللاهوت ونقصر تصور (مفهوم) الحقيقة على حقيقة القضية ، فإنما نلتقى بذلك مع تراث فكرى قديم — وإن لم يكن هو أقدم تراث — وهو تراث يرى أن الحقيقة هى تطابق (هوموبوزيس) عبارة (لوجوس) مع شيء (براجما)^(١) . فما حاجة العبارة إلى بحث أو سؤال ، إذا فرضنا أننا نعرف معنى تطابق العبارة مع الشيء ؟ ولكن هل نعرف هذا ؟ .

= (عدم التطابق) Nichtstimmen (عدم النوافق) و Niehteinstimmen
(عدم الصحة أو الاتفاق) . (٢) هكذا فى (ف) ، والمعنى يخرج عن
ماهيتهما .

(١) فى الاصل باليونانية :

الامكانية الباطنة للتطابق

نحن نتحدث عن التطابق ونقصد به معاني مختلفة . فنقول مثلا عن قطعتين من العملة النقدية فئة الماركات الخمس موضوعتين على المائدة : إحداهما متفتحتان في وحدة مظهرها ، وإحداهما تشتركان في هذا المظهر وتكونان من وجهة النظر هذه متشابهتين . ثم إننا نتحدث عن التطابق عندما نقول مثلا عن إحدى هاتين القطعتين من فئة الخمس ماركات : هذه القطعة النقدية مستديرة . هنا ينطبق القول أو العبارة على الشيء . وفي هذه الحالة لا تقوم العلاقة بين شيء وشيء ، بل بين عبارة وشيء . ولكن ما الذي يمكن أن يجعل الشيء والعبارة متطابقتين ، إذا كان من الواضح أن طرفي العلاقة مختلفان في مظهرها ؟ إن العملة النقدية مصنوعة من المعدن . والعبارة غير مادية على الإطلاق . العملة النقدية مستديرة . والعبارة ليس لها صفة مكانية على الإطلاق . بالعملة النقدية يمكن أن نشتري شيئا ما والعبارة التي نقال عنها لا تصلح أبدا لأن تكون وسيلة شراء . ولكن على الرغم من كل هذا الاختلاف بينهما فإن العبارة المذكورة تتطابق بوصفها عبارة حقيقية (صادقة) مع القطعة النقدية . وينبغي أن يفهم هذا التطابق ، وفقا للتصور الشائع عن الحقيقة ، على أنه تكافؤ^(١) . كيف يمكن أن يتكافأ

(١) الكلمة الأصلية Angleichung يمكن أيضا أن تترجم بالتماثل والتطابق والتوافق ، ولكنها فضلت عليها التكافؤ أو التماثل Adequation لكي احتفظ بكلمة التطابق للكلمة الأخرى التي يكررها هيدجر وهي :
. übereinstimmen

هذا الشيء المختلف تمام الاختلاف ، وهو العبارة ، مع القطعة النقدية ؟
يتحتم على العبارة لسكى تحقق هذا أن تتحول إلى قطعة نقدية وأن تلغى
بذلك نفسها تماما . ولكن العبارة ان تفلح في ذلك أبداً . وفي اللحظة
التي يتحقق فيها مثل هذا التحول سيستحيل على العبارة ، بما هي عبارة ،
أن تتطابق مع الشيء . إن العبارة يجب أن تبقى في التكافؤ ، بل إنها
لا تصبح ماهى عليه إلا إذا بقيت كذلك^(١) . مم تكون إذن ماهيتها
المختلفة عن ماهية أى شيء آخر ؟ كيف يتيسر للعبارة ، مع احتفاظها
بماهيته ، أن تكون مكافئة لسكان آخر ، أى للشيء ؟ .

إن التكافؤ المقصود لا يعنى في هذه الحالة أن يحدث تشابه واقعى^(٢)
بين شيئين مختلفين في طبيعتهما . والأولى أن يقال إن ماهية التكافؤ
تحدد وفقا لنوع العلاقة التى تقوم بين العبارة والشيء . وما بقيت هذه
« العلاقة » غير محددة وغير مؤسسة من جهة ماهيتها ، فسوف يدور
في الفراغ كل نزاع^(٣) حول إمكان هذا التكافؤ أو عدم إمكانه ، وحول
نوعه ودرجته .

ولكن العبارة التى تقال عن القطعة النقدية « تتعلق » بهذا الشيء

(١) أى أن العبارة التى تريد أن تحقق التكافؤ (مع الشيء) لابد أن
تبقى عبارة ، بل إن هذه العلاقة هى التى تحقق وجودها كعبارة . (٢) حرفيا :
تشابه شئى . وقد جاريت (ف) في هذا النص . (٣) أو نقاش تختلف
فيه الآراء .

عندما تتمثله^(١) (أو تستحضره أمامها) وتتكلم عن حالة هذا الشيء المتمثل (المستحضر) من وجهة النظر السائدة . والعبارة المتمثلة (المستحضرة) تقول ما تقوله عن الشيء المتمثل بحيث تعبر عنه بما هو كذلك . هذه الطريقة في التعبير^(٢) تنصب على التمثل (الاستحضار) وما يتمثله (أو يستحضره) . والمراد هنا بالتمثل — مع استبعاد كل الآراء «السيكلوجية» و«المعرفية» المسبقة — هو جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا^(٣) . والذي يوضع أمامنا ، من حيث وضعه بهذه الكيفية ، لا بد له أن يقطع (أو يقطي ويتمخل) مجالا مفتوحا في مواجهتنا وأن يبقى مع ذلك في ذاته شيئا ويظهر بوصفه كيانه ثابتا . هذا الظهور للشيء عن طريق قطعه أو تحلله مجالا يقع في مواجهتنا يتحقق داخل منفتح (أو مجال مفتوح) لم يعمل التمثل (الاستحضار) على خلق انفتاحه ، وإنما أخذ — من جانب التمثل — مأخذ مجال للعلاقات . والعلاقة بين العبارة المتمثلة وبين

(١) يستخدم هيدجر — كمادته ! — الفعل Vor—stellen ، معناه الاشتقاق في اللغة الألمانية ، أي معنى استحضار الشيء ووضعه أمام النظر . وهو بهذا يستبعد كل المعاني السيكلوجية والمعرفية التي ارتبطت به . والفعل والاسم المشتق منه يدل على التصور والتمثل ، وترجمته (ف) بالاستحضار Appréhension وقد رأيت مع ذلك أن أحافظ على ترجمته بالتمثل الذي يتضمن المعنى الذي يريده المؤلف ، ولهذا أزم التنويه : (٢) حرفيا : هذه «البحيث» بما هي كذلك ، وقد تصرف فيها معنا الارتباك . (٣) من حسن الحظ أن اللغة العربية تعبر خير تعبير عن تلاعب الأصل بالوضع والموضوع .

الشيء هي تحقق تلك الاحالة التي تتم في الأصل كما تتم في كل مرة على صورة مسلك^(١). والمسلك يتصف دائما بأنه — وهو الذي يتم داخل (المجال) المنفتح — يرتبط باستمرار بما هو متكشف^(٢) من حيث هو كذلك. هذا المتكشف وبهذا المعنى الدقيق وحده قد جربه الفكر الغربي منذ وقت مبكر بوصفه « ذلك الذي يحضر^(٣) » كما سماه منذ وقت طويل « بالوجود ».

أن المسلك منفتح على الوجود. وكل علاقة انفتاح مسلك. وتفتح الانسان (أو انفتاحه) يقاوت حسب طبيعة الوجود وأسلوب مسلكه

(١) معنى المسلك Verhalten هنا مختلف عن معناه عند علماء النفس وفلاسفة الأخلاق ويريد به هيدجر ذلك المسلك الاصيل الذي يتيح لنا أن ندخل في علاقة مع الأشياء المحيطة بنا.

(٢) المتكشف Das Offenbare هو ذلك الذي يظهر نفسه بنفسه أو يكشف عن نفسه بنفسه. ويلاحظ أن هيدجر يستخدم نفس الجذر في كلمات عديدة مترد في النص فيما بعد، مثل المنفتح Das Offene والتكشف Die Offenbarkeit والانفتاح Die Offenheit. ويلاحظ أن (ف) تنصرف في الكلمة الاولى (المتكشف) فتترجمها بما يظهر نفسه.

(٣) أو ما هو حاضر Das Anwesende أي الوجود الذي يعان من وجوده أو حضوره أو ماهيته (لاحظ أن الكلمة الأصلية — في تفسير هيدجر على الأقل — تحتوي في مقطعها الثاني على الكلمة الدالة على الماهية . Wesen

نحوه^(١) . وكل عمل وانجاز ، كل فعل وتدير يبقى في انفتاح مجال
يستطيع الوجود في داخله أن يوضع الوضع الذي يسمح بالتعبير عنه من
حيث ماهويته^(٢) وكيفية^(٣) . ولا يتأتى هذا إذا أصبح الوجود نفسه ممثلاً
(أو مستحضراً) في التعبير الذي يمثله ، بحيث يخضع هذا التعبير لفرض
يلزمه بأن يعبر عن الوجود من حيث هو كذلك . وبقدر ما يلتزم التعبير
بهذا الفرض ، فإنه يتوافق^(٤) مع الوجود . والتعبير الذي يلتزم بهذا
الفرض يكون تعبيراً صحيحاً أو متوافقاً (حقيقياً)^(٥) . وما يعبر عنه بهذه
الطريقة هو الصحيح المتوافق (الحقيقي) .

يجب على العبارة أن تستمد توافقها (صحتها) من تفتح المسالك (أو
انفتاحه) . إذ أن هذا التفتح وحده هو الذي يتيح للمنكشف^(٥) بوجه
عام أن يصبح معياراً للتمثل المكافئ . ولكن المسلك المنفتح نفسه هو
الذي يجب عليه أن يهتدى بهذا المعيار . ومعنى هذا أن المسلك يتحتم عليه
أن يقبل المطية السابقة لهذا المعيار الذي يوجه كل تمثيل . وهذا متضمن في

(١) أى مسلك الإنسان نحوه . (٢) أى من جهة د ما ، ه و عليه
وكيفية . (٣) حرفياً : يتوجه أو يوجه نفسه وفقاً للموجود ، وفي (ف)
يتوافق معه . (٤) نود أن نذبه مرة أخرى إلى أن التعبير الطبيعي عن كلمة
wahr هو صادق والسكتنا نحافظ على ترجمتها بالحقيقة بدلاً من الصادق والصدق
وفاء لروح النص من ناحية ، وبمدا عن كل معنى سيكولوجي يوحى به الصدق ،
إذ أن البحث كله يتم على مستوى ميتافيزيقي خالص . (٥) أو لما هو ظاهر
كما نقول (ف) . وقد ابقيت على المنكشف لأهميتها في بقية النص .

تفتح المسلك . ولكن إذا كان تفتح المسلك هذا هو وحده الذى يجعل توافق العبارة أو صحتها (حقيقة) ممكنة ، فيأزم عن هذا أن يكون ذلك الذى يجعل التوافق (أو الصحة) ممكنا هو صاحب الحق الأصلى فى أن يعتبر ماهية الحقيقة .

بهذا تسقط الاحالة^(١) التقليدية والنهائية للحقيقة إلى العبارة منظورا إليها بوصفها الموضع الوحيد الذى تحمل فيه ماهيتها^(٢) . إن القضية ليست هى الوطن الأصلى للحقيقة . ولكن فى نفس الوقت يبرز هذا السؤال عن أساس الامكانية الباطنة للمسلك المفتوح الذى يعطى نفسه المعيار بصورة مسبقة ، إذ إن هذه الامكانية وحدها هى التى تخلف على توافق (أو صحة) القضية^(٣) المظهر الذى يخول لها تحقيق ماهية الحقيقة .

(١) الاحالة هنا بالمعنى اللغوى العادى الذى يفهم من نسبة الحقيقة للعبارة وحدها . (٢) أى ماهية الحقيقة . (٣) ترجمها (ف) بالحكم قياسا على الصيغة التقليدية : الحكم هو موضع الحقيقة . ويلاحظ أن هيدجر لا يستقر على مصطلح واحد ، فهو تارة يستخدم كلمة العبارة أو التعبير ، وأخرى كلمة القضية وثالثة القول . ولواستقر على استخدام الحكم لكان ذلك أنسب وأهون له على مناقشة مشكلة التطابق التقليدية التى تقوم على العلاقة الطبيعية بين الحكم والشيء .

أساس امكانية التوافق^(١)

من أين يستمد التعبير المتمثل الفرض^(٢) الذي يوعز إليه بأن يتجه نحو الموضوع ويتوافق معه حسب (قانون) التطابق ؟ لماذا يسهم هذا التوافق في تحديد ماهية الحقيقة ؟ كيف تتم مثل هذه العطية الأولية للمعيار وهذا الايمار بالتوافق ؟ لا يتم هذا حتى تكون هذه العطية الأولية قد من تحريرنا بحيث ننفذ على نهاية كشف فيها وما يلزم كل تمثيل^(٣) . إن التحرر من أجل معيار ملزم لا يقيسر إلا إذا كان تحررا ازاء المنكشف الذي يظهر في (مجال) مفتوح^(٤) . مثل هذا التحرر يشير إلى الماهية التي لم تفهم حتى الآن للحرية . أن انفتاح المسلك ، وهو الذي يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . أن الحرية هي ماهية الحقيقة .

(١) أو الصحة والصواب Richtigkeit وإن كان من الأفضل ترجمتها بالتوافق على نحو ما فعلت (ف) — Conformité — ولاحظ أننا قصرنا التطابق والتكافؤ على الكلمتين الأصليتين Angleichung , — übereinstimmung (٢) الفرض أو الدليل أو التلميح (جمعها تعليمات) أو الايمار بشيء ما Weisung (٣) تصرف في العبارة الأخيرة تصرفا بسيطا تابعي فيه (ف) .

(٤) حرفيا : حتى يكون الانسان حرا إزاء منهكشف المفتوح .

ولكن ألا تضع هذه القضية (التي تؤكّد) ماهية التوافق أمرا
بدهيا مكان أمر بدهي آخر ؟ إن الفعل لا يمكن أن يتحقق إلا إذا
كان الفاعل حرا . كذلك الشأن في فعل التعبير المتمثل وفي قبول
إحدى الحقائق أو رفضها . بقدر أن القضية لا تعني مع ذلك إن تكوين
عبارة أو توصيلها (للغير) أو استيعابها يحتاج بالضرورة إلى الفعل الخالص
من الضغط والالزام ، وإنما تقول : إن الحرية هي ماهية الحقيقة ذاتها .
والمقصود « بالماهية » هنا هو أساس الامكان الباطن لما يسلم بأنه معروف
مباشرة وبوجه عام . ولكننا إذا ذكرنا تصور الحرية لانفكر في الحقيقة
بل ولا نفكر أيضا في ماهيتها . ولهذا فإن القضية التي تزعم أن ماهية
الحقيقة (أو توافق العبارة وصحتها) هي الحرية ، لابد أن تثير الحيرة .

أليس وضع ماهية الحقيقة في الحرية معناه أن نضع الحقيقة تحت رحمة
الهوى^(١) ؟ وهل هناك شيء أقدر على تقويض الحقيقة من تركها نهبا
لتمسف هذه « القضية المرتعشة »^(٢) وتحكمها ؟ إن الشيء الذي ظل يلح
على الحكم السليم^(٣) أثناء هذه المناقشة قد ظهر الآن أكثر وضوحا : إن
الحقيقة هنا ترد^(٤) إلى ذاتية الذات الانسانية . وحتى لو أمكن أن تصل

(١) أو التمسف والاختيار الهوى والذوات البشرية .

(٢) كناية عن الانسان ويرجع هذا الوصف الشهير إلى إحدى عبارات
باسكال في خواطره . (٣) هكذا في الاصل وهو مرادف للاحسن السليم
والفهم العام . (٤) هكذا في (ف) والمعنى أننا سنكون قد طبعنا الحقيقة
بالطابع البشري وقيدناها به ، في حين أن انطباع الانسان بالحقيقة وتحولها عن =

هذه الذات إلى الموضوعية ، فإن هذه الموضوعية ستظل إنسانية شأنها شأن الذاتية ، كما ستبقى تحت تصرف الانسان .

مامن شك في أن الانسان ينسب إليه الزيف والنفاق . والكذب والخداع ، والفش والتظاهر ، وعلى الجملة كل ألوان اللاحقيقة . ولكن اللاحقيقة تعد كذلك فقيض الحقيقة ، ولهذا يرى الناس من حقهم أن يستبعدوها من دائرة السؤال عن الماهية الخالصة للحقيقة ، وذلك على أساس أنها الوجه السلبي من الحقيقة^(١) . هذا الأصل الانساني لللاحقيقة إنما يؤكد ، بطريق مضاد ، أن ماهية الحقيقة في ذاتها هي التي لها السيادة على الانسان . هذه الحقيقة في ذاتها تعد في نظر الميتافيزيقا خالدة وأبدية ، ومن ثم فلا يمكن أن تنبى على زوال الكائن البشرى وهشاشته^(٢) . فكيف إذن يتمسر لماهية الحقيقة أن تجد حماها وأساسها في حرية الانسان ؟ .

إن النفور الذي تلقاه القضية القائلة بأن ماهية الحقيقة هي الحرية يقوم على بعض الأحكام المسبقة^(٣) ، ومن أشد هذه الاحكام عنادا تلك

= طريقها هو الهدف من هذه الرسالة . وإن نفهم هذا بطبيعة الحال حتى نتخل عن المفهوم الشائع للحرية ، بحيث لا تعنى حرية الفعل وعدم الفعل ، بل حرية ترك الوجود بوجود ، وهو ما سيوضحه المواقف في الصفحات الآتية .

- (١) الكلمة الأصلية *unwesen* قد تعنى ما هو غير أساسى ولا جوهرى ، أو . لا يستحق النظر بالقياس إلى الماهية (٢) أى ضعفه وقابليته للانكسار . (٣) أو الاحكام المفرضة المتحيزة .

التي تزعم أن الحرية خاصية من خصائص الانسان ، وأن ماهية الحرية لا تحتاج إلى مزيد من البحث ، وأن كل الناس تعرف ماهو الانسان .

ماهية الحرية

ومع هذا فإن التحذير إلى الارتباط الماهوي^(١) بين الحقيقة بوصفها توافقا (أو صحة وصوابا) وبين الحرية بزعم هذه الأحكام المسبقة ، بشرط أن نكون على استعداد (لأجراء) تحول في التفكير . إن التأمل في الارتباط الماهوي القائم بين الحقيقة والحرية يؤدي بنا إلى البحث في ماهية الانسان من منظور^(٢) يضمن لنا تجربة أساس ماهوي خفي للانسان (أو الآنية)^(٣) . بحيث يضمننا (هذا التأمل) قبل ذلك^(٤) في المجال الذي تفصح فيه الحقيقة عن ماهيتها^(٥) . من هنا يتضح أيضا أن الحرية ليست هي أساس الامكانية الباطنة للتوافق (الصحة والصواب) إلا لأنها

(١) أو العلاقة الأساسية (ف) . (٢) أو وجهة نظر .

(٣) الكلمة الأصلية (Dasein) لا سبيل إلى ترجمتها ، والترجمات الأوربية الأوربية تبقى عليها دون تصرف . والمواد بها كما تقدم ذلك الكائن الوحيد المموم بالسؤال عن الوجود ، ألا وهو الانسان . وقد وضعت الترجمة العربية التي اقترحها استاذنا الدكتور عبد الرحمن هادي بين قوسين .

(٤) أو بصورة أولية مسبقة .

(٥) أو أمان عن ماهيتها . والكلمة الأصلية فعل اشتقه هيدجر من الماهية Wesen (وذلك على رغم أنف اللغة الألمانية !) ولهذا لزم التنويه .

تتلقى ماهيتها الخاصة بها^(١) من ماهية أخرى أشد منها أصالة ، وهي ماهية الحقيقة التي تعد وحدها ماهوية بحق^(٢) .

لقد حددت الحرية بادیء ذی بدء بأنها حرية^(٣) لأجل المنكشف في (نطاق) المفتوح^(٤) ، كيف يتمين عايننا أن نفكر في هذه الماهية الحرية؟ إن المنكشف^(٥) ، الذي يتكافأ معه التعبير المتمثل^(٦) بوصفه متوافقا معه ، هو الموجود المفتوح في مسلك منفتح^(٧) . والحرية لأجل انكشاف المفتوح هي التي تسمح للموجود بأن يكون الموجود على النحو الذي هو عليه^(٨) . وهكذا يتبين أن الحرية هي ترك الموجود بوجوده .

(١) أو ماهيتها الذاتية المتعقبة بها وحدها *Propre — eigene*

(٢) حافظت على الكلمة الأصلية ولم أنصرف فيها بصفات أخرى كالجوهرية والاساسية مثلما فعلت (ف) وذلك على الرغم من شعوري بالتكرار المزعج في هذه العبارة .

(٣) أو تهرر كما سبق ، وإن كان الأصل يورد الكلمة المثبتة .

(٤) أو لأجل ما يظهر وينكشف من خلال مجال مفتوح . وقد حافظت على الأصل على الرغم من تعقده . (٥) أي ما يظهر نفسه ويكشف عن نفسه . (٦) القول أو الحكم (ف) . (٧) هكذا حرفيا . وفي (ف) . . هو الموجود من جهة انكشافه أو ظهوره لأجل مسلك مفتوح وبواسطته .

(٨) هكذا حرفيا ، وفي (ف) . ان الحرية إزاء ما يتكشف في صميم المفتوح هي التي تسمح . . الخ .

إننا نتحدث عادة عن « الترك »^(١) عندما ننفض أيدينا مثلا من مشروع خططنا له . ومعنى قولنا : « نحن نترك شيئا يوجد » أننا لن نلمسه بعد ذلك وإن نشغل أنفسنا به . وفي هذه الحالة يفيد « ترك الشيء » يوجد المعنى السلبي من انصراف عن الشيء وتغفل عنه ، ويميز عن عدم الاكترات به واسقاطه .

والكلمة الضرورية التي نلجأ إليها هنا للتعبير عن ترك الموجود يوجد لا تقصد الاسقاط وعدم الاكترات ، وإنما تقصد العكس من ذلك . إن ترك الموجود يوجد معناه أن نهب أنفسنا له . ولا ينبغي أن يفهم هذا مرة أخرى على أنه مجرد تعامل مع الموجود الذي نصادفه أو نبحث عنه ، ولا على أنه مجرد صون ورعاية وتنظيم له . إن ترك الموجود يوجد — أى من جهة وجوده على ما هو عليه — معناه أن يهب الانسان نفسه للمنتفع وانفتاحه الذي يدخل فيه كل موجود ويستقر فيه ، كما يأتي به هذا الموجود معه^(٢) . هذا المنتفع هو الذي تصوره الفكر الغربي في بدايته ووصفه باللا — محتجب (تاأليثيا)^(٣) . ولو ترجمنا الكلمة اليونانية

(١) الترك في الاصل وفي اللغة العربية يمكن أن يفهم على معنيين : ترك الموجود (الكائن) يوجد (أو يكون) ، أو تركه والتخلي عنه .
(٢) أو يأتي به معه . أى أن الموجود — بعبارة أيسر — يظهر وينكشف في مجال الانفتاح كما أن مجرد ظهوره يظهر هذا الانفتاح نفسه معه .

(٣) في الاصل باليونانية ويلاحظ القارئ

كما ذكرنا في التقديم — أننى اتعاشى ذكر الكلمات الأجنبية على اختلافها في سياق النص .

(أليشيا)^(١) باللاتحجب بدلا من ترجمتها « بالاحتقية » فإن هذه الترجمة لن تكون فحسب أكثر أمانة من الناحية « الحرفية » ، بل إنها ستوجهنا إلى تغيير تفكيرنا في التصور الشائع للحقيقة بمعنى توافق العبارة وستجعلنا نرجع إلى المعنى الأصلي — الذي لم يفهم بعد حق الفهم — وهو انكشاف الوجود أو تكشفه^(٢) . ان هبة النفس^(٣) لتكشف الوجود (لاتعني) أن تضيق فيها ، بل أن تنهيا^(٤) لنوع من التراجم أمام الوجود حتى يتجلى

(١) أو اللاتحجب أو عدم — التخفى

والاخفاء .

(٢) يلاحظ أن المؤلف يستخدم جذرا واحدا لصياغة كلمات عديدة تفيد التكشف أو الظهور والتجلى بعد الطي والتحجب والاختفاء ، وهي جميعا تأتي من الفعل Bergen (يطي ، يؤمن ، يهون) فاللاتحجب unverborgenheit واللامتخجب هو Das unverborgene ، وفعل الكشف أو الانكشاف Entbergung ، وحالة التكشف هي Entborgenheit وسنرى بعد ذلك كلمتين أخريين هما الحجب أو الاختفاء Verbergung ، وحالة الاحتجاب أو التحجب Verborgenheit ومن الطبيعي أن تجد مشقة كبيرة في العثور على الكلمات العربية التي تعكس هذه الفروق والظلال الدقيقة ، لاستحالة إيجاد أصل واحد مشترك بينها .

(٣) أي انصراف الانسان (أو الآنية) بكليته التي تكشف الوجود من الخفاء وتركه يوجد على ما هو . وفي هذا الموقف من « حقيقة » الوجود المانكشفة نكون « حريته » .

(٤) حرفيا : بل أن ينبسط أو ينتشر لنوع من التراجم . وقد تصرفنا فيها منعا للالتباس .

وبتكشف فيما هو عليه وعلى ماهو عليه ويتمكن التكافؤ المتمثل من أن يستمد منه المقياس . ومثل هذا الترك للموجود معناه أن نعرض أنفسنا للموجود بما هو كذلك وأن نضع مسلكنا كله في الانفتاح . إن تركـ الموجود يوجد، هو في ذاته تعرض وتخرج (١) . وماهية الحرية، منظورا إليها على ضوء ماهية الحقيقة ، تقضح الآن بوصفها التعرض لتكشف الموجود . وليست الحرية مقصورة على ما يطيب للفهم العام أن يتصوره تحت هذا الاسم : أى معنى الهوى أو النزوة التى تنبثق أحيانا في أنفسنا وتدفعنا إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك . وليست الحرية هى انتفاء الضغط والالزام بأن نفعل شيئا (معيناً) أولا نفعله ، وليست الحرية كذلك بالتهوؤ أو الاستعداد لقضاء مطلب أو ضرورة (ومن ثم موجود من نوع ما) . إن الحرية قبل هذا كله (أى قبل الحرية السلبية والإيجابية) هى الهبة أو الانصراف إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك . والتكشف نفسه يحافظ عليه ويصان فى الهبة المتخارجة ، ويفضل هذه الهبة (أو هذا الانصراف والتوجه . .) يكون انفتاح المفتوح ، أى يكون هناك (أو الآنية أو الحضور (٢)) ما يكون عليه .

(١) تخارج EK—sistenz والكلمة بمعناها الشائع هى الوجود (لاحظ أن هيدجر استبدل حرف X الذى تكتب الكلمة به عادة بحرف K لىكون السابقة اليونانية لكه التى تعنى بعيدا عن خروجا من . . أى أن الوجود هذه تخارج فهو الوجود وفى اتهماءه . ولعل من الخير أن نجمعها كذلك بالتواجد (من الوجود والوجد معا) .

(٢) هناك أو هذا Das Da لاحظ. أن هذا التحوير كله يقصد به الوصول إلى كلمة Da—seim المشهورة التى تعنى كإسبق الآنية أو التذائن الوحيد =

في الهناك (الآنية أو الحضور) يسان للانسان (ذلك) الأساس
 الماهوي الذي طال العهد على عدم تأسيسه ، والذي يتيح له أن يتخارج^(١) .
 الوجود هنا لا يقصد به وجود للوجود بمعنى وروده أو حضوره أمامنا .
 ولا ينبغي كذلك أن يفهم بالمعنى « الوجودي » أي بمعنى الجهد الأخلاقي
 الذي نقصده من اهتمام الإنسان بنفسه اعتماداً قائماً على تكوينه الجسدي
 والنفسي . إن الوجود (التخارج) الذي يمد جذوره في الحقيقة بوصفها
 حرية ، هو التمرض لتكشف الوجود بما هو موجود وببداً وجود
 الانسان التاريخي أو يبدأ تخارجه — وهو بعد لا يزال غير مفهوم وغير
 محتاج إلى تأسيس ماهيته — في تلك اللحظة التي يتجه فيها المفكر الأول
 إلى لا تنجب الوجود لكي يسأل ماهو الوجود^(٢) . في هذا السؤال يجرب
 اللاتنجب لأول مرة . ويتجلى الوجود في مجموعة بوصفه « فيزييس^(٣) » ،

المهموم بالسؤال عن الوجود ، وهو الإنسان ، وذلك لبيان أنه يكون كذلك
 بسبب تخارجه في اتجاه الوجود ، أو انفتاحه على حقيقة التي تنكشف له ،
 ويلاحظ أن كلمة الحضور التي وضعتها بين قوسين من تصرف (ف) .
 (١) أي د يوجد ، بالمعنى السابق الذي يقصده هيدجر من الانصراف إلى
 حقيقة الوجود التي تنكشف من خلال انفتاحه على حقيقة الوجود . ويلاحظ
 أنه في السطر التالي يهير إلى كلمة Existence ليفرق بينها وبين كلمة الوجود
 Existencia في التراث الفلسفي بمعنى الموجودات أو الأشياء التي تكون أمام
 الانسان وفي متناول يده . (٢) ف : في تلك اللحظة التي يتأثر فيها المفكر
 الاول بتكشف الوجود فيسأل نفسه عن ماهيته . (٣) في الاصل باليونانية

أى « طبيعة » ، وهى هنا كلمة لاتعنى بعد مجالا معيننا من مجالات الوجود ، وإنما تعنى الوجود بما هو كذلك فى مجموعه ، منظورا إليه من حيث هو حضور فى حالة مزوغ (أو انبثاق) . ولا يبدأ التاريخ إلا حيث برغم الوجود نفسه ويحفظ ويصان بصورة واضحة فى لاتبجبه ، وحث يفهم هذا الحفظ والصون على ضوء السؤال عن الوجود بما هو موجود . إن التكشف المبدئى للوجود فى مجموعه ، السؤال عن الوجود بما هو موجود ، وبداية التاريخ الغربى كلها شىء واحد ، وتم واحد ، وتم فى وقت وزمن واحد ، و(لكن) هذا الزمن الذى لا سبيل إلى قياسه هو الذى يفتح به كل مقياس^(١) . ولكن إذا كان الوجود المتخارج هناك^(٢) ، بوصفه « ترك — الوجود يوجد » ، هو الذى يحرر الانسان « لحيته » ، وذلك حين تخوله^(٣) (حق) اختيار إمكانية (موجود) ما ، أو تفرض عليه ضرورة (موجود ما) ، فليس التعسف البشرى^(٤) هو الذى يملك (التصرف فى) الحرية . إن الانسان لا يملك الحرية كما لو كانت خاصية له ، بل إن العكس هو الأصح : فالحرية ، أى الآنية (أو الوجود — هناك) المتخارجة الكاشفة ، هى التى تملك الانسان ، وهى تملكه على نحو أصيل يبلغ من أصالته أنها هى وحدها التى تكفل بشرية^(٥) ما أن تنشئ العلاقة بالوجود

(١) تصرفنا قليلا فى هذا الجزء الأخير من العبارة الذى يقول حرفيا : وهذا

الزمن الذى لا يقاس هو الذى يفتح المفتوح (المنفتح) لكل مقياس .

(٢) أو الآنية الحاضرة هناك والمتخارجة أو المتواجدة بالمعنى السابق الذكر .

(٣) أى الحرية . (٤) بمعنى الإرادة التى تخضع للاهواء والنزوات

(٥) أى للإنسانية فى عصر أو مكان ما . L'arbitraire — Das Belieben

في مجموعه وبما هو موجود ، وهي العلاقة التي يقوم عليها التاريخ ويتميز بها . إن الانسان المتخارج هو وحده الانسان التاريخي . أما « الطبيعة » فهي بلا تاريخ .

إن الحرية التي تفهم هذا الفهم بحيث تعني ترك — الموجود يوجد (هي حرية) تعمل على تحقيق ماهية الحقيقة بمعنى تكشف الموجود . وليست الحقيقة خاصة مميزة للقضية الصحيحة (المتوافقة) التي تقولها « ذات » بشرية عن موضوع ماثم تعتبر بعد ذلك قضية « صادقة » دون أن نعرف شيئاً عن المجال الذي ستصدق فيه ، وإنما الحقيقة هي تكشف الموجود الذي يتم بفضلها^(١) انفتاح . وفي هذا الانفتاح يتكون كل مسلك بشري وكل موقف يتخذه الانسان ، وذلك بفضل تعرضها له^(٢) . من أجل هذا يكون (وجود) الانسان على نحو متخارج^(٣) .

ولما كان كل مسلك إنسانى منفتحاً على طريقته ، فضلاً عن أنه يتواءم^(٤) مع ما يتعلق به^(٥) ، فيلزم عن هذا أن يكون مسلك ترك — الوجود^(٦) ، أي الحرية ، قد أنعم عليه بنعمة الایماز الباطن^(٧) (الذي

(١) أي بفضل الكشف . (٢) أي للانفتاح . (٣) حرفياً : من أجل هذا يكون الانسان على أسلوب التخارج . (٤) الفعل الأصلي يفيد التجانس والتلاؤم والتواءم والتكامل . (٥) أي مع الشيء الذي يدخل معه في علاقة . (٦) أي السماح للموجود بأن يوجد ، وهو المسلك الانساني الذي يصفه هيدجر بالحرية . (٧) المعنى يفيد الهدى والایحاء الباطن الذي يفرض أمراً أو يقضي به .

يجعله (يطابق^(١) بين تمثله وبين الوجود . (وهكذا) يصبح الآن معنى
تخارج الانسان : إن تاريخ الامكانيات الأساسية^(٢) إ بشرية تاريخية
مدخر^(٣) له في الكشف عن الموحود في مجموعته . ومن الأسلوب الذي
تحضر^(٤) به الماهية الأصلية للحقيقة نشأ القرارات الأساسية النادرة عبر
التاريخ .

ولكن لما كانت الحقيقة في صميم ماهيتها حرية ، فقد يتفق الانسان
التاريخي ، وهو بصدد ترك الوجود يوجد ، ألا يتركه يوجد فيما هو عليه
وكما هو عليه . عندئذ ينكر الوجود ويحور^(٥) . وعندئذ يؤكد المظهر
سلطانه وقوته . وفي هذه القوة تنبدي^(٦) لاما هية الحقيقة . ولكن لما لم تكن
الحرية المتخارجة — بوصفها ماهية الحقيقة — خاصية من خصائص الانسان ،
بل يتخارج الانسان ويصبح بذلك قادرا على التاريخ لأن الحرية هي التي
تملكه ، فإن لاما هية الحقيقة لا يمكن أيضا أن تنجم عن مجرد عجز
الإنسان وإهماله^(٧) . إن اللاحقيقة — على العكس مما سبق — لابد أن

(١) حرفيا : يكافئ أو يوافق ، ولم أر بأسا من التعبير عنه بالمطابقة .

(٢) أو الامكانيات الماهوية . (٣) أي محفوظ ومصان .

(٤) أي من كيفية حضور الماهية أو إفصاحها عن نفسها

(٥) أي لا ينكشف على طبيعته الأصلية فيعرف ويعرف . (٦) أي تظهر

وتتجلى للعيان . (٧) أي لا يمكن أن تكون لاما هية الحقيقة أمرا هرضيا

لاحقا عنها عن عجز الانسان وإهماله ، لأنها كأمته كونا أصليا في الحقيقة ذاتها

ورمبطة بها .

تأتى من ماهية الحقيقة . وإرتباط الحقيقة باللاحقيقة إرتباطا ماهويا يمنعها من الوقوف من بعضهما موقفا ينم عن عدم الاكتراث ، هو الذى يسمح للقضية الحقيقية (الصادقة) أن تضاد القضية غير الحقيقية (الكاذبة) تضادا حادا .^(١) لهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاله الأصيل^(٢) إلا إذا استطاع — من خلال النظر المسبق فى الماهية الكاملة للحقيقة — أن يضم كذلك التفكير فى اللاحقيقة إلى أفق تكشف الماهية^(٣) . إن البحث فى لاهية الحقيقة ليس مجرد ملء ثغرة ثانوية^(٤) ، بل هو الخطوة الحاسمة نحو وضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضعا مناسبيا . ولكن كيف يمكننا أن ندرك اللاماهية فى (صميم) ماهية الحقيقة ؟ إذا كانت ماهية الحقيقة لا تستنفد فى توافق العبارة (أو صحتها وصوابها) ، فلا يمكن بالمثل أن تسوى اللاحقيقة بعدم توافق (أو عدم صحة) الحكم .

-
- (١) حرفيا : وكون الحقيقة واللاحقيقة غير متساويين (أولا يقفان من بعضهما موقف اللامبالاة وعدم الاكتراث) بل ينتميان من جهة الماهية لبعضهما البعض ، هو وحده الذى يمكن للقضية . الخ وقد لزم التصرف .
- (٢) أو المجال الأصيل للمسئول عنه وهو ماهية الحقيقة . (٣) أى بعبارة أبسط إن البحث عن ماهية الحقيقة لا يستغنى عن البحث عن اللاحقيقة . والسؤال عن ماهية الأولى يستلزم فى نفس الوقت أن نسأل عن ماهية الثانية .
- (٤) حرفيا : ليس مجرد ملء ثانوى (أولا حق) لثغرة ، وقد تصرفنا فيها تصرف (ف) .

ماهية الحقيقة

تبين لنا أن ماهية الحقيقة هي الحرية . — هذه الحرية هي الترك المتخارج السكاشف للموجود . وكل مسلك منفتح يتحرك^(١) في (مجال) ترك - الموجود - يوجد ، ويقف موقفا (معينا) من هذا الموجود أو ذاك . والحرية ، من حيث هي انصراف^(٢) إلى انكشاف الموجود في مجموعه وبما هو موجود ، قد أثرت على كل سلوك بحيث يتوافق مع الموجود في مجموعه^(٣) وبكليته . غير أن هذا ، التأثير^(٤) لا يفهم أبدا على أنه « تجربة » أو « حالة شعورية »^(٥) ، لأن هذا معناه أن يفقد ماهيته ويفسر بشيء

(١) الفعل الأصلي schwingt معناه يرتز أو يرف أو يتأرجح ، وقد ترجمته (ب) بالانبساط أو التفتح . (٢) الانصراف هنا له نفس المعنى الذي سبق ذكره من هبة النفس لانكشاف الموجود . (٣) أو حققت ملاءمة السارك للموجود في مجموعه وبكليته . (٤) يلاحظ ان المؤلف يتلاعب هنا بكلمات يصعب ترجمتها ، وكلمات تأتي من الفعل abstimmen-stimmen ومعناها يوفق أو يلائم أو يطبع ، ومنها يشتق الاسم Stimmung, gestimmtheit وهما من أصعب الكلمات ذات التراث الادبي والعاطفي في لغتها ، ويمكن التعبير عنها بالتأثر (الانطباع أو التعاطف) والاحساس أو المراج والاستعداد النفسى . والصعوبة هنا تأتي من استخدام هيدجر لكلمات ذات شحنة عاطفية وشعورية في مجال ميتافيزيقى خالص (راجع المقدمة ١) ، إن كان لها ما يبررها في فلسفته . (٥) أو عاطفة وحالة نفسية .

(« كالحياة » أو « النفس ») لا يمكنه أن يزعم لنفسه شرف الماهية إلا في الظاهر ، ولا يتسنى له (أن يمضى في هذا الزعم) إلا إذا ظل منطويا على تزييف لهذا التأثير وإساءة فهمه . إن التأثير ، أى التعرض المتخارج للموجود في مجموعه ، لا « يجرب » ولا يشعر به إلا لأن « الانسان المجرب »^(١) قد (ذهب نفسه) أو انصرف إلى حالة تأثير كاشفة عن الموجود بكيته ، دون أن يكون لديه احساس سابق بماهية هذا التأثير . إن كل مسلك (يقوم به) الانسان التاريخى - سواء شعر بذلك صراحة أو لم يشعر به ، وسواء فهمه أو لم يفهمه - إنما هو مسلك متأثر^(٢) كما هو مستقر^(٣) ، عن طريق هذا التأثير ، في الموجود الكلى في مجموعه . إن : تكشف الموجود بكيته وفي مجموعه ليس مطابقا^(٤) لمجموع الموجوات المعرفية في الواقع . إنما الأمر على عكس ذلك فحيثما قلت معرفة الانسان بالموجود ولم يعرفه عن طريق العلم إلا معرفة تقريبية وأولية^(٥) ، أمكن لتكشف الموجود بكيته أن يتأكد بصورة أكثر ماهوية^(٦) مما لو أصبح المعروف وما يسهل معرفته في كل وقت من الضخامة والاتساع بحيث لا يحيط به النظر ولا يقوى على مقاومة جهود المعرفة ومحاولاتها الدائمة عند ما تتجاوز القدرة التقنية^(٧) على السيطرة الأشياء كل حد ممكن . - بلى إن الهذر والمذر الذى

(١) أى القادر على التجربة الحية . (٢) التأثير هنا كما سبق ينطوى على معنى : التلاؤم أو التوافق مع . . (٣) الفعل الاصلى يفيد أنه مؤمن أو مدخر أو مصان داخل الموجود بكيته . (٤) أى لا يساوى معه . (٥) خفيا : معرفة غائبة (بعالمه ، وهو خام) (٦) أى بصورتها أساسية وأكثر جوهرية . (٧) أو التكنية .

تفلو به معرفة تدعى الإلمام بكل شيء — ولم تعد إلا معرفة وحسب —
يصيب تكشف الموجود بالتسطح ويهوى به في ظلام العدم الظاهر لكل
مالم يعد يصل حتى إلى درجة الشيء الذي لا يستحق الا كثرات ، ولم يبق
له من وجود إلا كمثل ما يبقى لشيء منسى^(١) .

إن ترك الموجود — يوجد وهو الأصل في التوافق^(٢) مع الموجود
بكليته — ينفذ في كل مسلك منفتح يتحرك في مجاله كما يسبقه أيضا ومسلك
الانسان يتعامل فيه تكشف الموجود بكليته وفي مجموعه . ولكن هذه
« الكلية أو المجموع » تبدو في نظر التقدير^(٣) والانفعال اليومي كأنها
أمر يتعذر التنبؤ به وإدراكه^(٤) . ومن الاستحيل إدراكها عن طريق
الموجود الذي يكشف عن نفسه ، سواء أ كان هذا الموجود ينتمي للطبيعة
أو التاريخ . ومع أنها تتعامل باستمرار في كل شيء وتطعمه على التوافق^(٥) ،
فإنها تظل على الرغم من ذلك هي اللامحدد والذي لا يقبل التحديد ، كما
كما تختلط لهذا السبب في أغلب الأحيان بأكثر الأمور شيوعا وأقلها لفتا

-
- (١) اضطررت للنصرف في هذه العبارة المروحة بأسماء الفاعل والمفعول
حتى طالبت أكثر مما ينبغي ! (٢) أو الأصل في تأثر الآنية به .
(٣) حرفيا : الحساب . (٤) الإدراك هنا بمعنى بلوغ الشيء .
(٥) الكلمة الأصلية stimmend تفيد إحداث التوافق أو التأثير ، ومنها
يستخرج المؤلف السكمتين التاليتين. اللتين تفيدان التحديد أو عدمه
Das unbestimmte, das unbestimmbare وهذه صعوبة أخرى تواجه من
يريد نقل هـدجر إلى لغة أخرى غير لغته !

للاعتباه . ولكن هذا الذى يتغلغل فى كل شىء . ويطبعه على التأثير أو التوافق^(١) ايس عدما ، وإنما هو حجب (إخفاء) الموجود بكليته . فبتقدير ما يسمح ترك - الوجود فى كل مسلك على حدة بأن يوجد الموجود الذى يتعلق به ، وبذلك يكشف عنه ، فإنه يحجب الموجود بكليته . ولهذا فإن ترك - الوجود (يوجد) هو فى نفس الوقت حجب وإخفاء . فى الحرية المتخارجة للآنية (الموجود - هناك) يتم حجب (إخفاء) الوجود بكليته ، ويكون الاحتجاب أو الاختفاء .

اللا حقيقة من حيث هى حجب (أو إخفاء)

إن التحجب (الاختفاء) يمنع « الأليثيا^(٢) » من التكشف (أو اللاتحجب) ، بل لا يسمح لها بأن تكون ستيريزس^(٣) (سلبا) ، وإنما يحفظ لها (أى الأليثيا) أخص ما يخصها (لى يكون) ملكا لها وإذا فالتحجب (الاختفاء) ، إذا فكرنا فيه من جهة الحقيقة بوصفها لاتحجبا (أو تكشفا) ، هو عدم - التكشف ، وهو يعد بهذه المثابة اللا - حقيقة

(١) الجزء الاول من الجملة تعبر عنه فى الأصل كلمة واحدة هى اسم الفاعل Das Stimmende أى ما يحدث التوافق أو التأثير ! وقد اضطرت لهذا

المط اضطارا . (٢) فى الأصل باليونانية

(٣) فى الأصل باليونانية

الأصلية التي تنتمى لماهية الحقيقة أثناء أصيلا^(١) . وتحجب الوجود بكليته لا يتم أبدا كالمكان نتيجة لاحقة ومترتبة على المعرفة الجزئية دائما بالوجود . إن تحجب الوجود بكليته ، (أى) اللاحقة الأصلية ، أقدم من كل انكشاف لهذا الوجود أو ذاك . وهو كذلك أقدم من ترك - الوجود نفسه الذي يحجب أثناء الكشف^(٢) ويتخذ موقفا من الحجب^(٣) . مالمذى يحافظ عليه ترك - الوجود في علاقته هذه بالحجب ؟ إنه (شئ) لا يقل عن حجب الموحود بما هو موجود وبكليته ، أى السر . ولا يتعلق الأمر بسر مفرد^(٤) خاص بهذا الشئ - أو ذاك ، وإنما يتعلق بأمر واحد ، وهو أن السر (حجب المحتجب) بما هو سر يتغلغل في آنية الانسان^(٥) ويتحكم فيه .

وهكذا يحدث في أثناء ترك - الوجود ، الذى يكشف عن الوجود بكليته ويحجبه في نفس الوقت ، أن يظهر الحجب (الاخفاء) بمظهر المحتجب في المقام الأول^(٦) . والآنية ، بقدر مائة خارج ، تنعقد^(٧) أول وأوسع

(١) أو ترتبط بما عتبرا وتعلق بها على نحو أصيل

(٢) أى أن ترك - الوجود يوجد - وهو ما وصفناه بالحرية -

يقوم بحجب الوجود أثناء كشفه للوجود ، كما يدخل دائما في علاقة مع عملية الحجب .

(٣) هكذا في (ف) ، وفي الأصل يدخل في علاقة مع الحجب أو يتعلق به .

(٤) أو جزئى . (هـ) أو « الدازاين » ، الوجود - هناك أو الآنية التي

سبق الكلام عنها ، واستأرى ما يمنع من الإبقاء على الكلمة الأصلية مادامت

كل اللغات تحافظ عليها . (٦) أى أن الحجب نفسه يبدو أول ما يحجب .

(٧) هكذا في الأصل (نرى ، تحافظ - أو تبقى على) وتعملها (ف) تزد

أو تسبب .

عدم - تكشف - أى الملاحقة الأصلية . إن اللاماهية^(١) الأصلية للحقيقة
هى السر . وكية اللاماهية لاتتضمن هنا معنى التدهور فى الماهية الذى ننسبه
لها عندما تقسم فتصبح مرادفة للكلى العام (كوينون ، جينوس^(٢))
ولا مكانه^(٣) وأساسه . إن اللاماهية تدل هما على الماهية السابقة فى
الوجود^(٤) . ولكن اللاماهية تدل عادة على تشوه تلك الماهية التى سقطت
وتدهورت بالفعل . ومع هذا فإن اللاماهية - على طريقتهما وفق الحالة
المطابقة - تبنى فى جميع هذه الدلالات والمعانى مرتبطة بالماهية ارتباطا
أساسيا ولا تصبح أبداً غير أساسية بمعنى أن تتحول إلى شىء لا يستحق
الاهتمام .

ولكن الكلام هذه الصورة عن اللاماهية يؤذى رأى الشائع
حتى الآن أذى شديداً ويبدو فى مظهره أشبه ما يكون بتكديس مجموعة
من « المفارقات » المغتصبة المصطنعة ولما كان من الصعب تلافى هذا
المظهر فإننا نؤثر التخلّى عن هذه اللفظة التى تبدو فى نظر الظن الشائع

(١) يحاول هيدجر هنا - كما قدمنا فى هامش سابق - أن يثبت اللاماهية
معنى أصليا جديداً يختلف عما تدل عليه الكلمة من الاعتقاد للماهية الأساسية أو

انحلال الماهية وتدهورها (٢) فى الاصل باليونانية

عام - مشترك (جنس) • (٣) فى الاصل باللاتينية
possibilitas (٤) أو الحضور •

(الدوكسا)^(١) وحده لغة مليئة بالمفارقات . أما الذى يعلم (الأمور على حقيقةهما) فإن « اللا » ، فى اللاماعية الأصلية للحقيقة بوصفها لاحقيقة ، تشير عنده إلى مجال حقيقة الوجود الذى لم يعرف بعد (لا مجال الوجود وحده) .

إن الحرية ، بوصفها ترك - الوجود يوجد ، هى فى ذاتها علاقة منفتحة ، أى علاقة غير منفصلة على نفسها . فى هذه العلاقة يتأسس كل مسلك ويتلقى منها التوجه للوجود وتكشفه^(٢) . بيد أن هذه العلاقة بالحجب (أو الاخفاء) تحجب نفسها باعطائها الصدارة انسيان السر^(٣) وتختفى فى هذا النسيان . ومع أن الانسان يدخل دائما - عن طريق مسلكه - فى علاقة بالوجود ، إلا أنه يقف عادة عند هذا الوجود أو ذاك وما يتكشف منه^(٤) . وهو كذلك يظل على تمسكه بالواقع المعتاد والواقع الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة^(٥) . وعندما يشرع فى التوسع

-
- (١) يونانية الأصل وردت فى الأصل بالحروف اللاتينية Doxa وهى عند أفلاطون وسط وبين العلم والجهل ، ويفرق بينها وبين المعرفة والرؤية أو البصيرة . (٢) أى يتلقى منها الابعاز والهدى الذى يجعله يتجه للوجود . (٣) أى بتقديمها له أو اعطائه الأولوية . (٤) أى يتنعم به ويقتصر عليه دون أن يتجاوزه إلى الأفق الأهم الذى يتكشف فيه ، وهو أفق موجوده . (٥) هكذا فى الأصل ، وفى (ف) المسائل الأساسية .

في تكشف الوجود^(١) وتعديله وإعادة تحصيله^(٢) وتأمينه في مختلف مجالات عمله ونشاطه ، فإنه في هذه الحالة أيضا يستمد التعاليم التي توجهه إلى هذه الغاية من دائرة أهدافه المعتادة وحاجاته المألوفة .

ولكن الاستقرار في (إطار) الحياة المعتادة يساوى في ذاته رفض الاعتراف بتعجب المتعجب . صعب أن الحياة المعتادة نفسها لا تخلو من الألغاز ، والفوامض ، والقضايا التي لم تحسم ، والمسائل التي تحتمل الشك . غير أن جميع هذه المشا كل الوثائق بنفسها^(٣) ليست إلا معابر ووسائل لمحركة الحياة العادية على طريقها المعتاد ، ولهذا فلو است بالمشا كل الجوهرية . وحيثما تم التجاوز^(٤) عن تعجب الوجود بكليته واعتبر مجرد حد يعلن عن نفسه أحيانا بصورة عرضية ، فإن التعجب (أو الاختفاء) بوصفه حدثا أساسيا ، يكون في هذه الحالة قد هوى في (قاع) النسيان .

بيد أن السر المنسى للآنية لا يستبعد النسيان ، وإنما يضاف هذا النسيان حضورا خاصا على الاختفاء الظاهر للمنسى . وبينما ينتفي^(٥) السر في النسيان ومن أجل النسيان ، فإنه يفرض على الإنسان التاريخي الاستقرار في حياته في حياته العادية والركون إلى أمجاده الزائفة^(٦) . وهكذا تتمد البشرية^(٧)

(١) ف : توسيع خاصية تكشف الوجود . (٢) أو تملكه من جديد .

(٣) أو التي لا تصدر عن قلق واهتمام حقيقية بين (ف) .

(٤) أي التسامح منه والتساهل فيه (٥) الكلمة الأصلية تفيد معاني التعثر

والاختفاق . (٦) في (ف) : وساطاته الزائفة . والكلمة الأصلية تفيد كل

زائف يصنعه الإنسان ويستريح إليه . (٧) أي البشرية في فترة تاريخية معينة .

التي خلى بينها وبين هذه الحياة إلى استكمال « عالمها » بما يستجد لها من حاجات وأهداف ، وتملأه بخططها ومشاريعها . عندئذ يستمد الانسان ، الذى نسي الموحود بكليته ، مقاييسه من هذه الخطط والمشروعات . ثم يثبت على هذه المقاييس ويظل يتزود بمقاييس جديدة ، دون أن يفكر بعد ذلك فى الأساس الذى يقوم عليه اتخاذ المقاييس ولا فى ماهية ذلك الذى يقدمها ويعطيها . وعلى الرغم من التقدم المتصل نحو مقاييس جديدة وأهداف وغايات جديدة ، فإن الانسان يخطئ فى تقدير الماهية الأصيلة للماهية التى يتخذها . إنه يزل فى القياس ، ويستفحل الزلل كلما تصور أنه وحده - بوصفه ذاتا - هو مقياس كل موجود . وتصر البشرية - فى غمرة هذا النسيان الذى قعد المقياس - على تأكيد ذاتها بفضل ما تيسر لها من أسباب الحياة المعقادة . ويمجد هذا الاصرار سنده الذى يعتمد عليه - ولا سبيل له إلى معرفته - فى العلاقة التى لا تسمح له فحسب بأن يتخارج ، بل تسمح له فى نفس الوقت أيضا بأن يتداخل ، أى بأن يتشدد فى تمسكه بما يقدمه له له الموجود الذى يبدو أنه يظهر من نفسه وفى نفسه .

إن « الآنية » المتخارجة متداخلة^(١) . وحتى الموجود المتداخل بسوده السر^(٢) ، ولكنه يكون عندئذ هو ماهية الحقيقة التى نسيته وصارت غير أساسية^(٣) .

(١) أى أن من طبع الآنية المتخارجة EK—sistent أن تكون كذلك متداخلة Insistent أو بالأحرى أنها متداخلة بسبب كونها متخارجة
(٢) أو يحكمه ويغلب عليه . (٣) أو غير ماهوية ، وإن كان التعبير المذكور أبسط ، أدل .

اللاحقيقة من حيث هي ضلال

إن الانسان ، بطبيعته المتداخلة^(١) ، متجه نحو (الجانب) الشائم المعتاد من الوجود . غير أنه لا « يتداخل » إلا إذا كان قبل ذلك قد « نتخرج » ، أى إلا إذا أخذ الوجود فى نفس الوقت مأخذ المقياس الموجه له . ولكن البشرية ، من خلال اتخاذ المقياس الخاص بها ، تصرف عن السر . هذا التوجه المتداخل نحو الشائع المعتاد . وهذا الانصراف المتخارج عن السر ، مرتبطان برباط وثيق . إلهما شئ واحد ونفس الشئ . وذلك الاتجاه وهذا الانصراف يأتیان فى واقع الأمر من الخبرة أو البلبلة التى تتميز بها الانية^(٢) . فلفظة^(٣) الانسان بين الهرب من السر واللجوء إلى (الواقع) المعتاد ، واندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو الضلال^(٤) (أو الزيف والخطأ) .

(١) من حيث أنه كائن متداخل ، بالمعنى الذى سبق ذكره من أنه متداخل من جهة تمسكه بالجانب الشائع الذى يظهر له من الوجود ، فيفسيه حقيقة الوجود ، وهو فى نفس الوقت متخارج أو متواجد من جهة انفتاح تمسكه على الوجود وحقيقته .

(٢) أو الانسان برصفه الكائن الوحيد المهم والمهموم بالسؤال عن حقيقة الوجود .

(٣) أو حيرته القلقة ولماائه وتذبذبه وبلبلته . (٤) الكلمة الاصالية بمعنى الخطأ Das Irren وتترجم بمعنى الضلال Die Irre الذى يشتمل على هجر منها . ويلاحظ أنه يستخدم كلمتين أخريين من نفس الفعل هما Der Irrtum أى الخطأ أو الغلط

الانسان يضل . إنه لا يقع في الضلال في لحظة معينة . وإنما يمضي فيه دائماً لأنه (بطبيعته) يتداخل من حيث يتخارج ، ومن ثم فهو موجود بالفعل (أو بصورة مسبقة) في الضلال . والضلال الذي يمضي فيه الانسان ليس شيئاً يسمى بجانبه ويحاذي طريقته وكأنه حفرة يسقط فيها أحياناً، وإنما الضلال جزء من تكوين الآنية التي خلى بين الانسان التاريخي وبينها^(١) . والضلال هو مجال تلك البلبلة^(٢) التي يتم فيها دائماً - براءة ومرونة - نسيان التخارج المتداخل نفسه وغفلته عن نفسه^(٣) . ويتأكد حجب الموجود بكليته - الذي يكون هو نفسه محتجباً - وفي إنكشاف الموجود المعين ، وهذا الانكشاف - بوصفه نسيان الحجب - هو الذي يكون الضلال . إن الضلال ، بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسية^(٤) الضلال ينفتح انفتاحاً لكل ما يناوئ الحقيقة الماهوية (أو

Beirrung الفوارة أو الخلل في الضلال . وقد فُضلت كلمة « الضلال » أقربها من معنى الخطأ (بالمعنى الذي يقصده هيدجر من أن الانسان يخطئ السر ، مع الاحتفاظ بكلمة الخطأ (أى الفاظ المرفق والمنطقي) لكلمة Irrum . (١) هكذا حرفياً وفي (ف) ، والمعنى أن الضلال كائن في طبيعة تكوين الآنية (أو الدارين) التي يحيا فيها الانسان التاريخي أو ينغمس فيها . (٢) أو اللبلة التي تهمل الانسان - كما سبق القول - بتأرجح بين السر وبين الواقع المعتاد .

(٣) هكذا في (ف) وفي الأصل : انحرافه عن مقياسه .
(٤) أى إذا كان الضلال جزءاً لا يتجزأ من ماهية الحقيقة ، فإن ماهيته هي الماهية ضد لها . ومعنى هذا أن الضلال أصل ، وإن يكن الأصل الضد .

الأساسية^(١) ، الضلال هو مسرح الخطأ وسببه^(٢) . وليس الخطأ غلطة فردية أو عرضية ، إنما هو عمليكة (سيادة أو حكم) ذلك التاريخ الذى تختلط فيه كل أسباب الضلال المتشابهة .

إن كل مسلك أسلوبه فى الخطأ ، وذلك طبقاً لانفتاحه وعلاقته بالموجود بكليته . ويمتد الخطأ من الغلط والسهو وسوء التقدير إلى القمثر والشطط فى الموقف والقرارات الأساسية الحاسمة^(٣) . والواقع أن مانسميه فى العادة بل وما تدعوه المذاهب الفلسفية أيضاً باسم الخطأ ، أى عدم تطابق الحكم وكذب المعرفة ، ليس فى حقيقة الأمر سوى أسلوب واحد من أساليب الخطأ ، بل هو أكثر هذه الأساليب سطحية . إن الضلال ، الذى يتعمق على البشرية التاريخية أن تمضى فيه لى يكون سعيها ضالاه هو مكون أساسى من مكونات انفتاح الآنية . إن الضلال يغلب على الانسان ويسيطر عليه من حيث يسوقه أو يدفعه إلى الضلال . ولكن الضلال - باعتباره دفعا على الضلال - يسهم فى نفس الوقت فى إيجاد تلك الامكانية التى يستطيع الانسان أن ينزعها من التخارج ، وهى إمكانية ألا يقع فى الضلال . وأن يتجنب إغفال سر الآنية (الدازاين) .

ولما كان التخارج المتداخل الانسان يتحرك فى الضلال ، وكان

(١) حرفياً : يتفتح بوصفه المنفتح لكل ضد معاكس للحقيقة الماهوية أو الأساسية .

(٢) هكذا فى (ف) وحرفياً : هو المكان المفتوح للخطأ أو القاطع .

(٣) فى (ف) : فى مواقفنا وقراراتنا الحاسمة .

الضلال - من حيث أنه يوقع في الخطأ - يهدد الانسان دائما على نحو من الانحاء ويجعله بسبب هذا التهديد مثقلا بالسرو وإن يكن هو السر المنسى - فإن الانسان يكون في تخارج آنيته خاضعا في وقت واحد لقلبة السر عليه وتهديد الضلال له . إن كليهما^(١) يجعله على الحياة في محنة القهر^(٢) . والماهية الكاملة للحقيقة ، والتي تنطوي على ضد ما هيئتها^(٣) ، تبقى الآنية في المحنة بواسطة هذا التأرجح الدائم (بين السر وبين تهديد الضلال^(٤)) . إن الآنية (خاضعة) للمحنة^(٥) . ومن آنية الانسان ومنها وحدها ينبثق انكشاف الضرورة^(٦) . وعن طريق هذا الانكشاف يستطيع الوجود الانساني أن يضع نفسه في المحتوم^(٧) .

(١) أي السر والضلال اللذان يستطر أحدهما عليه ويهدده الآخر .
(٢) يلاحظ أن هيدجر يعزف هنا ألحانا مختلفة على وتر واحد هو المحنة Die Not فهو يشتق منها كلمة القهر Notigung ، ثم يعود بكلمة أخرى وهي الضرورة Notwendigkeit — على الرغم من أنف الافة نفسها ! — إلى أصلها الاشتقاقي بصيغ يفهم منها الاتجاه إلى المحنة أو بالأحرى التخبط فيها . ولعل هذا أن يطبق فكرة أخرى عن صعوبة ترجمته إلى أية لغة أخرى غير لغته .

(٣) وهو ما يعبر عنه بالـ *unwesen*

(٤) ما بين قوسين زيادة منا لتوضيح النص .

(٥) هكذا في (ف) ، أما في الأصل فتقول العبارة : إن الآنية هي

التخبط في المحنة .

(٦) الضرورة هنا بمعنى التخبط في المحنة ، راجع الهامش رقم (٢) .

(٧) هكذا ترجمتها (ف) والكلمة الأصلية Das unumgängliche تفيد

الضروري المحتوم كما تفيد معنى الفريد غير المعتاد .

إن تكشف (لتعجب) الموجود بما هو موجود هو في ذاته وفي نفس الوقت تعجب الموجود بكليته . وفي هذه الماهية^(١) التي تجمع بين الكشف والتعجب يثبت الضلال بيقين أكيد . إن حجب المتعجب والضلال ينتميان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وليست الحرية - مفهومة من خلال التخارج المتداخل للآنية - هي ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر في (غمرة) الضلال . إن « ترك - الموجود يوجد » يتحقق في (مجال) المسلك المنفتح . ومع ذلك فإن ترك - الموجود يوجد بما هو موجود وبكليته (أمر) لا يتم بصورة أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ في الاعتبار^(٢) من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح^(٣) على السر في التحقق في (إطار) الضلال من حيث هو ضلال . عندئذ يوضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضماً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذي يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية .

إن النظر إلى السر انطلاقاً من الضلال (هو الذي) يضع مشكلة السؤال الأوحده : - ما هو الموجود بما هو موجود وفي كليته ؟ مثل هذا

(١) أو التزامن والتراصف .

(٢) أو اضطلع بمشروايته .

(٣) المصطلح الأصلي Entschlossenheit من مصطلحات هيدجر المربوطة الواردة في كتابه الأساسي الوجود والزمان ، وهو يدل من الناحية اللغوية على التصميم ، أما عند هيدجر فيجمع بين معنى التصميم والانفتاح . وقد هبرت =

التساؤل يتفكر في المشكلة الأساسية المميزة التي لم يتم التوصل بعد إلى إزالة التباسها ، ألا وهي مشكلة وجود الوجود . إن التفكير في الوجود الذي ينشأ عنه هذا التساؤل أصلا ، هو الذي عرف منذ عهد أفلاطون « بالفلسفة »^(١) ثم أطلق عليه بعد ذلك اسم « الميتافيزيقا » .

السؤال عن الحقيقة والفلسفة

في فكر الوجود يتاح لتحرر الانسان من أجل التخرج^(٢) ، وهو التحرر الذي يؤسس التاريخ ، أن ينطق (عن نفسه) بالكلمة^(٣) والكلمة ليست في المقام الأول « تعبيرا » عن رأى ، وإنما هي النسق المصون^(٤) لحقيقة الوجود بكلية . ولا يهم عدد الذين يمكنهم أن يستمعوا إلى هذه الكلمة . فنوعية أولئك الذين يمكنهم الاضفاء إليها هي التي تقرر وضع الانسان في التاريخ^(٥) . ولكن في نفس تلك اللحظة من تاريخ العالم التي

== عنه (ف) بالتقبل المنفتح على السر .

(١) حرفيا : هو الذي فهم نفسه أو تصور نفسه على أنه فلسفة .
(٢) لاحظ . أن التخرج هنا (أى التواجد أو الانفتاح على سر الوجود) هو كما أسلفنا ترجمة كلمة EK—sistence ، وهي كما نرى تعبر عن فهم هيدجر وتفسيره لهذه الكلمة المعروفة .

(٣) أى أنه لا يثبت نفسه في اللغة إلا عن طريق التفكير في الوجود .
(٤) أو البنية المفصلة التي تم الحفاظ عليها .
(٥) أى أن عدد الذين يمكنهم الاستماع إلى هذه الكلمة ليس بالامر المهم . إنما الأهم من ذلك هو « من هم » .

تتحقق فيها بداية الفلسفة، تبدأ كذلك السيطرة العريضة للفهم العام^(١) (أو السفسطائية) .

إن هذا الفهم العام يهيب ببداهة^(٢) الوجود المنكشف ويفسر كل تساؤل فكري (أو فلسفي) بأنه تهجم الفهم السليم^(٣) واعتداء على حساسيته المريبة^(٤) .

بيد أن رأي^(٥) الفهم السليم - المبرر تبريرا تاما في مجاله الخاص لا يصدق على ماهية الفلسفة التي لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال علاقتها بالحقائق الأصلية للموجود بما هو كذلك وبكليته . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن^(٦) اللاحقيقة وتتأكد^(٧) قبل كل شيء على صورة الحجب (أو الاخفاء) فإن الفلسفة ، بوصفها التساؤل عن هذه الحقيقة ، (لا بد أن

(١) أى لحس السليم أو الحس المشترك أو صاطان ، العقل السليم ، الذى يعد السفسطائيون ملوكه الأول بغير نزاع !

(٢) حرفيا : بعدم قابليته للتساؤل أو بعده عن كل إشكال .

(٣) أى هل الفهم العام نفسه (أو الحس المشترك والعقل السليم) .

(٤) أى هل حساسيته المرضية التي يستفزها كل تساؤل فلسفي ويهدد شكوكها .

(٥) أو تقدير الفهم السليم للفلسفة وتقييمه لها .

(٦) أو تطوى عليها .

(٧) الفعل الاصلى Walten من الافعال التي يسهل الاحساس بها وتصيب ترجمتها فهو يعنى أن ماهية الحقيقة تتبوا مكانها أو تفرض غلبتها وسيطرتها أو تدبر أمرها أو تؤكد ذاتها على صورة حجب (لحقيقة الوجود) أو إخفاءها .

تكون) منقسمة على ذاتها . إن فكرها هو الاتزان اللين (المرن) الذى لا يتمنع على تحجب الوجود بكليته . وفكرها كذلك هو التشدد المفتوح^(١) الذى لا يدمر التحجب وإنما ينقله - مع الحفاظ على طبيعته - إلى وضوح الشئ وبهذا يلزمه (بأن يتجلى) فى حقيقة الخاصة به .

والفلسفة فى هذا الاتزان المرن وهذه المرونة المتزنة اللذين يتوحدان للموجود أن يوجد بما هو كذلك وبكليته - تنمو وتتحول إلى تساؤل (من طبيعته) أنه إذا لم يستطع أن يقصر (كل) علاقته على الوجود وحده ، فإنه لا يحتمل أدنى تسلط عليه من الخارج . وقد شعر كانت بهذه المحنة الباطنية (العميقة) للفكر ، إذ يقول عن الفلسفة : الواقع أننا نجد الفلسفة هنا فى موقف عصيب ، ولقد كان ينبغى لهذا الموقف أن يكون ثابتاً ، ولو أنه لا يجد فى الأرض ولا فى السماء ما يتعلق به أو يستند إليه . إن عليها هنا أن تقيم البرهان على نقائنها بأن تجعل من نفسها حارساً على قوانينها (أو مدبرة لها) ، بدلا من أن تكون الرسول المبشر بقوانين يوصى بها

(١) إرجاء هيدجر هنا إلى الكلمات الشعرية التى تحمل قدراً كبيراً من العاطفة ، فى مجال قد لا يصلح لهذا الأسلوب من التعبير . وقد تصرف فى التعبير كما تصرف (ف) - والأصل فيها هو اتزان الرقة أو اعتدال الوداعة والحنان ، وفتح (بالمعنى المشار إليه فى هامش - سابق من التصميم المقترن بالافتتاح (Re - solution —/Entschlossenheit) الشدة أو الأحكام .

حس فطرى أو مالا أدريه من طبيعة وصية عليها^(١) .

إن كانت ، الذى تمهد أعماله للمرحلة الأخيرة من مراحل الميتافيزيقا الغربية ، إنما يتطلع إلى مجال لم يستطع أن يفهمه تبعاً لموقفه الميتافيزيقى الأساسى القائم على الذاتية - إلا من خلال هذه الذاتية وحدها . ولهذا كان حتماً عليه أن يفسر الفلسفة بأنها هى الحارسة المدبرة لقوانينها الخاصة . وهذه النظرة الجوهرية^(٢) إلى مصير الفلسفة تبلغ مع ذلك من الاتساع قدراً يجعلها تستنكر كل استعباد للفكر^(٣) . وإن أشد صور هذا الاستعباد عجزاً هى تلك التى تتذرع بالقول بأن الفلسفة « تعبير » عن الحضارة (كما فعل اشبنجلر) أو بأنها ترف (أو زخرف تزهو به) انسانية منكبة على العمل والانتاج .

ولكن سواء حققت الفلسفة ماهيتها التى تقررت لها فى الأصل بوصفها « مدبرة » قوانينها الخاصة ، أو لم تتأيد لها صفة تبرير قوانينها ولم تحدد من خلال حقيقة ذلك الذى يجعل قوانينها قوانين^(٤) - فإن الذى يحسم

(١) كانت ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، فى : أعمال كانت ، طبعة الاكاديمية البروسية ٤ ، ٢٥٤ - وانظر كذلك الترجمة العربية كاتب السطور ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص ٦٨ (ظهر فى مجموعة المكتبة العربية) .

(٢) أو الماهوية والاساسية . (٣) أى للفكر الفلسفى نفسه .

(٤) المراد هو حقيقة الوجود نفسه التى تعنى صفة « الشرعية » على قوانين الفلسفة .

الأمر في الحالين هو الاصاله^(١) التي تجعل الماهية الأولوية^(٢) للحقيقة أساسية بالنسبة للتساؤل الفلسفي^(٣).

إن المحاولة التي تقدمها هنا تتجاوز بالسؤال عن ماهية الحقيقة الحدود التقليدية للتصور الشائع عن مفهوم الماهية وتساعد على التأمل في هذه القضية : ألا ينبغي أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية ؟ ولكن الفلسفة تفكر في الوجود (عندما تفكر) في مفهوم الماهية^(٤).

ولعل رد الامكانية الباطنة لتوافق (أو تطابق) العبارة إلى الحرية المتخارجة لترك - الوجود يوجد على اعتبار أنها هي « الأساس » الذي يقوم عليه ، ووضع مبدأ ماهية هذا الأساس في المتحجب والضلال - لعلما أن بيننا (شمول ، عمومية) « مجردة » ، وإلغائها على العكس ذلك التريد^(٥) المتحجب لتاريخ فريد يكشف عن « معنى » مانسية بالوجود وما اعتدنا منذ زمن طويل على التفكير فيه على أنه الوجود بكميته .

(١) أو الأولوية (٢) أو الاصلية . (٣) حرفيا : التساؤل الفكري .

(٤) في (ف) : ولكن تحت مفهوم الماهية تفكر الفلاسفة في الوجود .

(٥) أو الواحد - L'unique — Das Einzige .

ملحوظة

إن السؤال عن ماهية الحقيقة ينبع من السؤال عن حقيقة الماهية .
وذلك السؤال يفهم الماهية بمعناها القريب وهو « الماثية »^(١) أو الشيئية^(٢)،
وأما الحقيقة فيفهمها باعتبارها خاصية تميز المعرفة. والسؤال عن حقيقة الماهية
يفهم الماهية من جهة الفعل ويفكر من خلال هذه الكلمة - مع بقائه في إطار
التصور الميتافيزيقي - في الوجود^(٣) بوصفه الفارق السكائن بين الوجود
والوجود. إن الحقيقة تعني الحجب المضيء بوصفه خاصية أساسية للوجود .

والسؤال عن ماهية الحقيقة يجد الجواب عنه في هذه : « القضية ماهية
الحقيقة هي حقيقة الماهية » . ويتبين من الشرح السابق أن القضية ليست
مجرد قلب لتكوين الألفاظ ، وأنها لا تهدف إلى الظهور بمظهر المفارقة .
إن « الموضوع »^(٤) في هذه القضية - إن جاز استخدام هذه المقولة النحوية
المشثومة على الإطلاق - هو حقيقة الماهية . إن الحجب المضيء يكون ، أي

(١) في الأصل باللاتينية Quiditas والماثية هي المصدر المأخوذ من
« ما » انظر التعريفات للجرجاني ، ص ١٠٤ ، باب الميم — الدار التونسية
للنشر . (٢) في الأصل باللاتينية realitas وهي تأتي من شيء res أو موضوع
واقعي . (٣) يكتب عيدير الكلمة برسمها القديم Seyn لا برسمها الفاعل
اليوم sein . (٤) أو الفاعل في الجملة Subjekt

يترك التوافق (التتابع) بين المعرفة والوجود بتحقيق^(١) . إن القضية جلية . ليست على الاطلاق من النوع الذى يفهم من « العبارة » . إن الجواب عن السؤال عن ماهية الحقيقة هو سيرة^(٢) تحول تم في تاريخ الوجود . ولما كان العجب المضى من مكونات الوجود ، فإنه^(٣) يظهر في مبدأ أمره في ضوء الاخفاء المانع . والاسم الذى يطلق على هذه الاضاءة هو الأليثيا^(٤) .

كان في النية تكملة هذه المحاضرة عن « ماهية الحقيقة » بمحاضرة أخرى عن « حقيقة الماهية » - غير أن هذا المشروع لم يتحقق للأسباب التى أشرت إليها في رسالتى عن « النزعة الانسانية » .

وقد أقيمت « ماهية الحقيقة في شكل محاضرة عامة في خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ في برلين وماربوج وفرايبورج (بالبريسجاو) ، كما أقيمت في صيف سنة ١٩٣٢ بمدينة درسدن^(٥) .

(١) أو يتركه يعلن عن ماهيته ويكشف عنها .

(٢) الكلمة الأصلية تفيد معنى السيرة الشفاهية المأثورة عن شعب أو قبيلة أو بطل أو ولي أو قديس . . الخ يقوم بالحوار والفرائب والمجانب ، وهى قصة أو ملحمة تهدف إلى الاقناع والامتناع ولا تعتمد على الحقيقة التاريخية ، وقد وجدت في كل العصور وعند كل الشعوب .

(٣) أى الوجود (مكتوبة في الأصل برسمها القديم)

(٤) في الأصل باليونانية . رممناها الحرفى كما سبق القول في مكان آخر

(راجع المقدمة) هو اللا - تعجب أو الانكشاف من خلال الاخفاء . هذا والفقرة السابقة بأكلها ناقصة في الترجمة الفرنسية .

(٥) هذه العبارة ناقصة في الترجمة الفرنسية .

إن السؤال الأساسي (الوجود والزمان ، ١٩١٧) من « معنى » الوجود ، أى عن أهمية المشروع (الوجود والزمان ، ص ١٥١) ، أى عن الانفتاح ، أى عن حقيقة الوجود لا عن حقيقة الوجود وحسب قد أغفل عمداً في هذه المحاضرة . إن الفكر فيها يلتزم في ظاهره بالطريق الذى سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق في خطواته الحاسمة - التى تنتقل من الحقيقة بوصفها توافقا أو تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة باعتبارها حجباً وضلالاً - يحقق تحولا في التساؤل يودى إلى تجاوز الميتافيزيقا .

إن الفكر الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية . إن القرب من حقيقة الوجود لا يتهيا للإنسان التاريخى إلا انطلاقاً من الآنية التى يمكن أن يرتبط بها الإنسان^(١) . ولم تغفل المحاضرة بحسب عن كل نوع من الأثرولوجيا و كل تصور للإنسان باعتباره ذاتية ، وهو نفس ما حدث في كتاب الوجود والزمان ، ولم يقتصر الأمر أيضاً على تقصى حقيقة الوجود باعتبار أنها الأساس الذى يشهد عليه موقف تاريخى جديد ، بل إن مسار العرض في المحاضرة يبذل ما فى وسعه للتفكير انطلاقاً من هذا الأساس الجديد (وهو الآنية) . وإن تسلسل السؤال في مراحل المتلاحقة لقمهر عن الطريق الذى يقابله فكر لا يريد أن يقدم تمثلات (تصورات) ومفاهيم ، وإنما يؤثر أن يجرب نفسه ويعتصمها باعتبارها تحولا في العلاقة بالوجود .

(١) أو يدخل فيها ويلتزم بها .

٢ - نظرية أفلاطون عن الحقيقة

يمبر عادة عن المعارف التي تصل إليها العلوم في قضايا ، وتقدم للانسان في صورة نتائج صالحة للتطبيق . و « نظرية » أحد المفكرين هي ذلك الذي لم يقله في ثنايا قوله ، وهي ذلك الذي يتعرض له الانسان أبحث يهب له نفسه في سخاء .

ومن أجل أن نجرب ذلك الذي لم يقله أحد المفكرين - أيا كان نوعه - ونتمكن من معرفته والاحاطة به في المستقبل ، فلا بد لنا أن نتفكر فيما يقوله . والوفاء بهذا المطلب يقتضى منا أن نتناول (بالدرس والتعليل) جميع « محاورات » أفلاطون في صورة متسقة ولما كان هذا أمرا مستحيلا ، فإن علينا أن نسلك طريقا آخر يؤدي بنا إلى ذلك (الجانب) الذي لم يقله أفلاطون ولم يفصح عنه فكره .

هذا الجانب الذي ظل (مطويا) فلم يقله أفلاطون يمبر عن تحول في تحديد ماهية الحقيقة . وتحقيق هذا التحول في ماهية الحقيقة ، ومضمونه ، وماتأسس عليه ، هو ماسوف نحاول توضيحه على ضوء التفسير الذي سنقدمه « لرمز للكهف^(١) » .

يبدأ الكتاب السابع من « محاورات » أفلاطون عن ماهية

(١) هذا هو الوصف الشائع له ، وقد يوصف أيضا بأسطورة الكهف .
والم الأصح أن يقال « أمثلة الكهف » .

« البوليس »^(١) بتقديم « رمز السكف » (الجمهورية ، ٧ ، ١٤٤٥
أ ، ٢ إلى ١٧٥١٧ أ ، ٧^(٢)) . والرمز يروي حكاية . والحكاية تنمو وتتطور
في حوار سقراط مع جلوكون . الأول يصورها . والثاني يعبر عن الدهشة
التي تستيقظ في نفسه . والترجمة التالية^(٣) توضح النص الأصلي وتشرحه
ببعض الإضافات الموضوعة بين قوسين .

سقراط : والآن ، قارن طبيعتنا من وجهة التربية^(٤) بمثل هذه التجربة .
تأمل هذا ؟ أناس يقيمون تحت الأرض في مسكن أشبه بالسكف . مدخله
الممتد إلى أعلى يواجه ضوء النهار . في هذا المسكن يقيمون منذ الطفولة
مقيدين بالسلاسل من سيقانهم ورقابهم . بحيث يبتقون في نفس الموضع ،

(١) في الأصل باليونانية $\tau \rho \acute{o} \lambda \alpha$ (المدينة) .

(٢) راجع الترجمة العربية لادكتور فؤاد زكريا ، من صفحة ٢٤٦ إلى
صفحة ٢٤٩ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكتاب العربي ،
١٩٦٧ — وراجع إن شئت أيضا مقال كاتب السطور عن كهف أفلاطون
(وتجد به نفس الحوار التالي من الباب السابع للجمهورية) وقد نشر المقال في
مجلة « المجلة » عدد أكتوبر ١٩٦٦ ، ثم أعيد نشره في كتاب « مدرسة الحكمة »
ص ٣١ — ٤٥ ، القاهرة ، دار الكتاب العربي للطباعة ، ١٩٦٧ .

(٣) يلاحظ أن هيدجر نشر النص اليوناني مع الترجمة الألمانية . وقد
اعتمدت في مقال السابق الذكر على النص الأصلي والترجمة المقابلة له ، وذلك
قبل أن يعيث الزمن والنسيان بمعلوماتي القليلة عن اللغة اليونانية !
(٤) أو الاستنارة وعدم الاستنارة .

فلا يملكون إلا النظر إلى الأمام ليروا ما يواجههم . إنهم ، بسبب هذه القيود والسلاسل ، عاجزون عن الالتفات حولهم برؤسهم . في إسكانهم مع ذلك أن يبصروا نورا يأتي من أعلى ومن بعيد ، وإن كان ينبعث من نار تلمع خلفهم . بين النار وبين المقيدین بالسلاسل (أى في ظهورهم) يمتد في الجهة العلوية طريق بني على طوله - تصور هذا - جدار منخفض شبيه بالحواجز التي يقيمها المهرجون (أصحاب الألما ب البهلوانية والعرائس المتحركة) أمام الناس لكي يعرضوا عليهم ألعابهم .
- قال ، هذا ما أراه .

- تأمل كذلك كيف يعبر الناس على طول هذا الجدار الصغير حاملين مختلف الأشياء ، من تماثيل وصور من الحجر والخشب وغير ذلك مما يصنع البشر ، فيحدث بعضهم مع بعض كما هو منتظر ، ويمر البعض الآخر صامتين .

- صورة غريبة هذه التي تتكلم عنها ، هكذا قال ، ومساجين من نوع غريب .

- قلت ، إنهم يشبهوننا نحن البشر شبيها تاما . مثل هؤلاء الناس لم تقع أعينهم منذ البداية ، سواء أ كان ذلك من أنفسهم أو من غيرهم ، إلا على الظلال التي تلقيها النار على جدار الكهف المواجه لهم .

- قال ، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ماداموا قد أجبروا على عدم تحريك رؤسهم طوال حياتهم .

- ولكن ماذا عساهم يرون من هذه الأشياء التي يحملها الناس (خلف ظهورهم) ، ألا يرون هذه (الظلال) نفسها ؟ .

- الأمر كذلك في الواقع .

- لو كان في وسعهم أن يتحدثوا مع بعضهم البعض عما يرون ، ألا تعتقد أنهم كانوا سيحسبون أن ما يرونه هو الوجود ؟ .

- بالضرورة .

- ماذا يكون الأمر إذن لو أن هذا السجن تردد فيه صدى من الجدار المواجه

لهم ؟ ألا تظن أنهم كلما صدر صوت عن واحد من الذين يمرون خلف

المسجونين اعتقدوا أن الحديث إنما يصدر عن الظلال التي تمر أمامهم ؟

- لا شيء غير ذلك ، بحق زيوس ؛

- قلت ، إن أمثال هؤلاء المساجين لن يعتقدوا في واقع الأمر أن هناك

شيئا حقيقيا سوى ظلال الأدوات (التي يحملها العابرون) .

- قال : بالطبع هذا أمر ضروري .

- قلت ، تتبع إذن بنظرتك كيف يفك هؤلاء المسجونون من قيودهم ويشقون

في نفس الوقت من فقدان البصيرة ، وتفكر عندئذ كيف تكون طبيعة

فقدان البصيرة هذه إذا حدث لهم ما يلي . كلما فككت السلاسل عن

أحدهم وأجبر على الوقوف على قدميه فجأة والالتفات برقبته والسير قدما

والتطلع إلى النور ، فلن يقوى على ذلك إلا إذا عانى ألما (شدايدا) ،

وان يستطيع من خلال الوحيج أن ينظر إلى تلك الأشياء التي رأى

ظلالها من قبل . (لو أن ذلك كله حدث له) فإذا تمسبه يقول لو أن

أحدا أخبره بأن مارآه من قبل لم يكن إلا عدما ، وأنه الآن أقرب إلى

الوجود وأن نظره أكثر صوابا لأنه يلتفت إلى ما هو أكثر وجودا ؟

ولو أن أحدا عرض عليه الأشياء التي مرت عليه واحدا بعد الآخر واضطره أن يجيب عن سؤاله عما هو هذا الشيء ، ألا تعتقد أنه سيعار كيف يرد عليه وأنه سيعد مارآه بعينه من قبل أكثر حقيقة مما يعرض عليه الآن ؟ .

- بالطبع .

- وإذا أجبر أحد على النظر إلى النور (المنبعث من النار) ، ألن تؤله عيناه ويتمنى أن يحولهما عنه ويقر إلى ما يقوى على النظر إليه — ويعتقد أن مارآه أوضح في الواقع بكثير مما يعرض الآن عليه ؟
- الأمر كذلك .

- قلت : وإذا حدث أن أحدا جذبته بالقوة من هناك وشده على الطريق الوعر (إلى خارج الكهف) ولم يتركه قبل أن يعرضه لضوء الشمس ، ألن يشعر عندئذ بالألم والسخط ؟ ألن يحس ، وقد وقف في نور الشمس ، بأن عينيه قد بهرهما الضوء الساطع ، وأنه لن يكون في وسعه أن يرى شيئا مما يقال له الآن إنه حق ؟

- لن يقوى أبدا على ذلك ، أو لن يقوى عليه فجأة على الأقل .

- أعتقد أن الأمر يحتاج إلى القعود إذا كان عليه أن يرى ما هناك (أي خارج الكهف في ضوء الشمس) . إنه سيتكيف في أول الأمر (نتيجة لهذا القعود) من النظر في يسر شديد إلى الظلال ، وسيكون في وسعه بعد ذلك أن يرى صور الناس وبقية الأشياء متمسكة على صفحة الماء ، إلى أن يتمكن أخيرا من رؤية هذه الأشياء نفسها أي الوجودات

الحقيقة بدلا من انعكاساتها) . ألا يكون في وسعه أن يرى من بين هذه الأشياء ما (يتجلى) منها في قبة السماء ، كما يرى السماء نفسها ، وأن تكون رؤيته لها بالليل حين يطلع ببصره إلى ضوء النجوم والقمر أيسر من رؤيته للشمس وضوئها بالنهار ؟ .

— لاشك في ذلك .

— أعتقد أنه سيتمكن في آخر الأمر من النظر إلى الشمس نفسها ، لا إلى صورتها المنعكسة في الماء أو حيثما ظهرت فحسب (وسيتمكن من النظر) إلى الشمس نفسها كما هي عليه في ذاتها وفي الموضع المحدد لها ، لكي يتأملها ويتعرف طبيعتها .

— من الضروري أن يصل به الأمر إلى ذلك :

— وبعد أن يبلغ ذلك سيكون في مقدوره أن يجمل القول عنها (أي عن الشمس) فيعرف أنها هي التي تضمن (تماقب) فصول السنة كما تضمن (مر) السنين وتمحكم في كل ما هو موجود الآن في محيط الرؤية ، بل إنها (أي الشمس) علة كل ما بعده أولئك (المقيمون في الكهف) على نحو من الأنحاء حاضرا أمامهم .

— واضح أنه سيصل إلى هذا (أي إلى الشمس وما يستضيء بنورها) بعد أن يتجاوز ذلك (أي ما كان ظلا وإنعكاسا فحسب) .

— ماذا يحدث إذن لو أنه تذكر سكنه الأول وتذكر المعرفة التي كانت

سائدة فيه والمساجين الذين كانوا معه؟ ألا تعتقد أنه سيسعد بهذا التغيير
الذى حدث له بينما يأسف لأولئك ؟

.. أسفا شديدا !

.. فاذا حدثت في المكان القديم (بين من كانوا يقيمون في الكهف)
جوائز وألوان معينة من التكريم لكل من يرى الأشياء الماهرة رؤية
حادة ، ويقدر ما يمر منها في المقدمة ثم ما يتبعها أو يتفق مروره
معها في وقت واحد ويكون أندرهم على القنبول بما سيأتي منها في المستقبل
قبل غيره ، أعتقد أنه (أي ذلك الذي غادر الكهف ورأى نور
الشمس والحقيقة) سيجس بالشوق إليهم (أي إلى الذين لا يزالون في
الكهف) لكي يتنافس مع الذين يضعونهم موضع التكريم والقوة ،
أم لا تعتقد معي أنه سيأخذ نفسه بما يقول عنه هو ميروس « من خدمة رجل
غريب فقير^(١) » « وسيحتمل كل ما يمكن احتماله ويؤثر على اعتناق
الآراء (التي يؤمنون بها في الكهف) والحياة كما يحيون ؟ .

.. أعتقد أنه سيفضل أن يحتمل كل شيء على أن يحيا تلك الحياة (التي
يحيونها في الكهف) .

.. قلت : والآن تفكر في هذا ، لو حدث لذلك الذي خرج على هذا النحو
من الكهف أن يبط إليه مرة أخرى وجلس في نفس المكان (الذي

(١) أي أنه سيفضل ، مثل أخيل ، أن يعمل كجبر حقر في عالم العقل
العلوي على أن يكون ذا كفا مترجما في عالم الأشباح

كان يجلس فيه) ، ألن تمتلئ عيناه بالظلمات بعد رجوعه فجأة من رؤية الشمس ؟ .

— قال : طبيعى جدا أن يحدث له ذلك .

— فاذا عاد إلى الجدل مع المقيدين الدائمين هناك حول الآراء المختلفة عن الظلال ، فى الوقت الذى لاتزال فيه عيناه تمشيان (من الضوء) قبل أن تعودا سيرتهما الأولى — الأمر الذى سيستغرق منه زمنا غير قليل حتى يقوم عليه — ألا تعتقد أنه سيمرض نفسه هناك للسخرية ، وأنهم سيعاولون إقناعه بأنه لم يغادر الكهف إلا ليمود إليه بعينين عريضتين ، وأن الأمر لا يستحق أبدا أن يشق الانسان على نفسه بالصمود إلى هناك ؟ وإذا حاول أحد أن يمد يديه لينك عنهم قيودهم ويصمد بهم إلى أعلى ، (ألا تعتقد) أنهم لو استطاعوا أن يمسكوا به ويقتلوه فسوف يقتلوه حقا ؟ .

— قال : يقينا سيفعلون ذلك^(١) .



ما معنى هذه الحكاية ؟ — إن أفلاطون يتولى الجواب بنفسه ، فهو يقوم بتفسيرها بعد الانتهاء من روايتها مباشرة (٥١٧ أ ، ٨ إلى ٥١٧ د ، ٧) .

(:) الجمهورية ، ٧ ، ١٤ ، ١٥١٤ ، ٢ ، إلى ٥١٧ أ ، ٧) .

المسكن الشبيه بالكهف هو « صورة » .. « المقر الذي يتبدى للنظر (كل يوم) »^(١) . والنار المتوهجة في الكهف ، فوق رؤس سكانه ، هي « صورة » الشمس . وقبة الكهف تمثل قبة السماء . تحت هذه القبة يعيش البشر ، مرتبطين بالأرض ومتعدين بها . وكل ما يحيط بهم ويشغلهم هو بالنسبة إليهم « الواقع » ، أي الوجود . في هذا المسكن الشبيه بالكهف يحسون أنهم « في العالم » وأنهم « في بيتهم » ويجدون كل ما يتقنون فيه ويعتمدون عليه .

أما الأشياء التي بسميها « الرمز » وتمكن رؤيتها خارج الكهف فهي صورة ذلك الذي تقوم به الوجودية التي تختص بها الوجود . وهذا في رأي أفلاطون هو ما به يتجلى الوجود في « مظهره » . هذا المظهر لا يعدد أفلاطون مجرد « وجه » من وجوهه^(٢) . إن « المظهر » في رأيه ينطوي على نوع من « البروز » أو « البرزوخ » الذي يجعل كل شيء « يحضر » أو يمثل أو يقدم نفسه . إن الوجود يتبدى أو يتجلى في « مظهره » .

(١) العبارة في الاصل باليونانية

ἡ δὲ τῆς αὐτῆς οὐσίας ὡς ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ

... دي أو بـ... فائزومينين هـ... ان

(٢) أو جانب أو مرأى منه Aspekt ويلاحظ أن « المظهر » الذي نتحدث عنه العبارة ليس هو المقابل للحقيقة ، دائما هو « المنظر » الذي يظهر به الوجود نفسه ويتجلى للنظر .

والمظهر في اللغة اليونانية هو « الايدوس » أو « الايديا^(١) » . والأشياء التي يغمرها ضوء النهار خارج الكهف حيث يمتد مجال الرؤية الحرة إلى كل شيء ، تصور « المثل » في « الرمز » في صورة عيانية . ولو لم تكن هذه المثل — أي هذا المظهر المتنوع الذي تتبدى به الأشياء والكائنات الحية والبشر والأعداد والآلهة — تنصب عيني الانسان ، لما أمكنه في رأى أفلاطون أن يدرك هذا أو ذاك ويعرف أنه بيت أو شجرة أو إله . إن الانسان يتصور عادة أنه يرى أمامه هذا البيت وتلك الشجرة وسائر الموجودات . غير أنه في معظم الأحوال لا يشعر أدنى شعور بأنه لا يرى كل ما يأنفه ويعتقد أنه « الواقع » إلا على ضوء « المثل » . ولكن كل ما يتصور الانسان أنه وحده هو الواقع ، كل ما يمكن أن يرى مباشرة ويسمع ويلس ويقدر حسابه ، يظل في نظر أفلاطون مجرد انعكاس باهت للمثل ، أي مجرد ظل . هذا الشيء القريب من الانسان أشد القريب ، هذا الذي يبقى ظلا على الرغم من كل شيء ، هو الذي يأسر الانسان ويقيده في حياته اليومية . إنه يحيا في سجن ويترك جميع « المثل » وراء ظهره . ولأنه لا يعلم أن هذا السجن سجن ، تجده يتصور أن هذا المجال الذي تدور فيه

(١) في الأصل باليونانية (εἶδος) — εἶδος (لاحظ)
 أن هيدجر — كما سيوضح هذا فيما بعد — يرمى إلى أن كلمة المثل أو الفكرة « إيديا » تأتي من المظهر أو المنظر الذي يظهر به الموجود ، وهي بذلك التي تتيح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التي يبدو بها) .

حياته اليومية تحت قبة السماء هو مجال التجربة والحكم اللذين يحددان مقياس جميع الأشياء والملاقات ، وبضمان القاعدة التي يقوم عليها كيانها ونظامها .

لوفكرنا بلغة « الرمز^(١) » وتخيلنا الانسان وقد التفت فجأة إلى النار المشتعلة خلف ظهره في داخل الكهف — هذه النار التي يعكس لها ظلال الاشياء التي تمر هنا وهناك — لوجدنا أنه سيحس على الفور بأن هذا التحول غير المعتاد في الرؤية والنظر إنما هو ازعاج للسلوك المألوف والظن الشائع . بل إن مجرد التفكير في مثل الموقف الغريب الذي ينتظر من الإنسان أن يتخذه في داخل الكهف سيقض رفضا باتا ، لأنه هناك في الكهف (يعتقد أنه) يمتلك الواقع امتلاكا كاملا واضحا لابس فيه . هذا الانسان الذي يحيا في الكهف متشبثا « برأيه » لن يكون في وسعه أن يحس أدنى احساس بأن واقعه قد لا يكون إلا ظلا . وكيف يقضى له أن يعرف شيئا عن الظلال إذا كان لا يريد أن يعرف أى شيء عن النار المشتعلة في الكهف ولا عن الضوء المنبعث منها ، مع أن هذه النار لا تخرج عن كونها نارا صناعية ، ومن المفروض فيها أن تسكون مألوفا لديه . وعلى العكس من ذلك نور الشمس الساطع خارج الكهف ، فهو نور لم « يصنعه^(٢) » الانسان . إن الكائنات النامية والاشياء المائلة^(٣) تتجلى في

(١) أى رمز الكهف الذى تتناوله الدراسة .

(٢) هلامتا التصميم من عندى ولم تردا في النص الاصل .

(٣) أو الموجودة الحاضرة .

نوره الساطع تجليا مباشرا دون حاجة إلى تصورها عن طريق الظلال التي
نعكسها . والأشياء التي تتجلى بنفسها تعتبر في الرمز صورة « للمثل » .
ولكن الشمس في « الرمز » تمثل « صورة » ذلك الذي يجعل جميع المثل
مرئية . إنها صورة مثال المثل . هذا المثال يسميه أفلاطون (هي توأجاثو)
ويترجم عادة ترجمة حرفية لا تغلو من سوء فهم « بمثال الخير^(١) » .

هذه الأنواع المختلفة من التطابق التي حصرناها الآن بين الظلال
والواقع الذي يجربه الانسان كل يوم ، بين انعكاس ضوء النار في الكهف
والنور الساطع الذي يغمر الواقع القريب المألوف ، بين الأشياء الموجودة
خارج الكهف والمثل ، بين الشمس وأعلى المثل ، (هذه الأنواع المختلفة
من التطابق) لا تستنفد مضمون « الرمز » . أجل ! إننا لم نتوصل بعد
إلى أخص ما يخص هذا الرمز . ذلك لأنه يروى لنا أحداثا ولا يقتصر على
بيان الأماكن التي يقيم فيها الانسان والواقع التي يشغلها داخل الكهف
وخارجه . ولكن الأحداث التي يمرضها علينا هي في الواقع مراحل
انتقال من الكهف إلى ضوء النهار يعقبها الرجوع من ضوء النهار إلى
الكهف .

ماذا تحدث في مراحل الانتقال هذه ؟ ما الذي يجعلها ممكنة ؟ مم
تستمد ضرورتها ؟ ما هي أهميتها ؟

(١) في الاصل باليونانية : *εὖρος καὶ ἀλγος* (عروق وآلام)

إن الانتقال من الكهف إلى ضوء النهار والعودة من هناك مرة أخرى يتطلب من الأعين أن تغير ما اعتادت عليه فتتحول من الظلام إلى النور ثم من النور إلى الظلام . ستعاني الأعين في كل مرة من الحيرة والارتباك وستكون معاناتها لسببين مختلفين كل الاختلاف : « ستحس الأعين بنوعين من الحيرة والارتباك ، وذلك لسببين مختلفين ^(١) » .

معنى هذا أن الإنسان يمكن أن ينتقل من جهل لا يكاد ينتبه له ، إلى حيث يتجلى له الوجود في صورة أكثر ماهوية ^(٢) . وإن لم ينضج بعد ولم يتهيأ لمثل هذا الوجود ، وقد يمكنه من ناحية أخرى أن ينتزع من موقف المعرفة الماهوية (الأساسية) الذي وصل إليه فيبقى به في مجال يتحكم فيه الواقع الشائع المعتاد ، دون أن يكون على استعداد للاعتراف بأن ما يأنفه ويباشره في هذا المجال هو الواقع .

وكما يتحكم على العين الجسدية أن تثابر على تغيير عاداتها في بطن

(١) يذكر المؤلف هذا النص باليونانية في ترجمته الألمانية ويحدد موضعه من الجمهورية (١٥١٨ ، ٢٥٠) .

διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται
ἡ περὶ αὐτῶν ὁμολογία

« ديناي كاي أبو ديتوي ججنوتاي ايتار اكسايس أو مازين ، .
(٢) أي أكثر حفظاً من الماهية وأقرب إلى الجوهر والأصل والاساس .

ودأب ، سواء أرادت أن تعود على النور الساطع أو على الظلام الدامس ، كذلك يفتحهم على النفس أيضا أن تأخذ نفسها بالصبر والتأني حتى تعود على مجال الوجود الذي تواجهه وتعرض له . غير أن مثل هذا التعود يتطلب أولا من النفس أن تتحول بكليتها نحو الاتجاه الأساسي الذي تنزع إليه ، شأنها في هذا شأن العين التي لا يمكنها أن ترى الرؤية الصحيحة الشاملة إلا إذا سبق للجسم كله اتخاذ الوضع الملائم لذلك .

لكن لم يتطلب التعود على هذا المجال أو ذاك كل هذا الدأب والصبر والأناة ؟ لأن التحول (في الاتجاه) يمس وجود الإنسان ، ولهذا يتم في صميم كيانه (ماهيته ^(١)) . معنى هذا أن الموقف الأساسي ^(٢) الذي ينبثق أن ينشأ عن تحول في الاتجاه ، لا بد أن ينبثق من علاقة تعمل السكان الإنساني ^(٣) بالفعل وتطور إلى مسلك ثابت . هذا التحول والتغير الذي يؤدي إلى تعود السكان الإنساني على المجال الذي يوجه إليه هو الذي يؤلف ماهية ذلك الذي يطلق عليه أفلاطون اسم

(١) الكلمة الأصلية Wesen من الكلمات التي لا يمل هيدجر تكرارها بمعاني وأشكال لا حصر لها . والمعنى الأصلي لها هو الكيان والكنوثة والماهية ، وقد تعني كذلك الجوهر والاساس والقوام ولهذا نجدني أثقل عليك بذكر المعنى المحتمل بين قوسين !

(٢) أي الموقف الذي يعول عليه ويمكن أن يتخذ مقياسا ومعيارا .

(٣) أي تقوم عليها ماهية الإنسان

« البايديا^(١) » : وليس من سبيل إلى ترجمة هذه الكلمة . « فالبايديا » — بحسب تحديد أفلاطون لماهيتها هي « التمهيد لتحول اتجاه الانسان بكليته وفي ماهيته^(٢) » . ولهذا فإن « البايديا » في ماهيتها انتقال، وهذا الانتقال يتم من « الأبايدوزيا^(٣) » إلى « البايديا » . وتبقى « البايديا » — تبعاً لطابع الانتقال هذا — على علاقة مستمرة « بالابايدوزيا » . ولعل أنسب كلمة المانية يمكن أن تقابل الاسم اليوناني « بايديا » . وهي كلمة « التكوين^(٤) » وإن كانت في الواقع لا تقى به وقاء تاماً . ويجب علينا

- (١) ترجم عادة بالنربية أو الاستتارة ، وإن كان هيدجر يترجمها بالتكوين أو التهيئة والتفصيل .
(٢) في الأصل باليونانية

περιπατήσας ὅλης τῆς ψυχῆς

- (يرى أيجي هوليس نيس بسينغيس) أي تحول النفس بكليتها . وبلاحظ أن ترجمة هيدجر لهذا التعريف الرائع ترجمة تفسيرية لاحرفية .

- (٣) في الأصل باليونانية ἀπαίδευσις ومعناها الحرف ضد النربية أو عدم الاستتارة . ولكنها في مفهوم هيدجر عدم التكوين والتشكل ، أي هي في النهاية عدم الانجاء إل حقيقة الوجود كما تتجلى وتحتجب في آن واحد كلما ظهر الوجود .

- (٤) الكلمة الألمانية التي يذكرها هيدجر هي Bildung وهي في اللغة العادية تعني النربية والثقافة والتدريب ، كما تعني التكوين والتشكيل والانشاء .

بطبيعة الحال أن نرد الكلمة الأخيرة طاققتها التعبيرية الأصلية وأن ننسى ما لحق بها في أواخر القرن التاسع عشر من سوء التأويل . إن « التكوين » يدل عل معنيين : فهو من ناحية تكوين بمعنى الصياغة أو التشكيل (الذى يصوغ مادة الشيء ويظهره^(١)) . ولكن هذا « التكوين » .. « يكون » (أو يشكل ويصوغ) فى نفس الوقت تيمنا لمطابقة مسبقة مع صورة أولية معتمد عليها ، تسمى لهذا السبب نموذجاً^(٢) . — إن « التكوين » تشكيل وصياغة ، وهو بالاضافة إلى هذا مدخل إلى صورة معينة . والماهية المضادة « للبايديا » هى « الأبايدوزيا » أى الافتقار إلى التكوين (التشكيل والصياغة) أو نقصه وعدمه . وهذا النقص فى التكوين لا يفتح فيه الموقف الاساسى ، ولا يوضع فيه النموذج الذى يمكن الاعتماد عليه .

إن مكن القوة فى دلالة « رمز الكهف » هو أنه يحاول عن طريق الصورة القصصية الحية أن يجعل ماهية « البايديا » (شيئاً) تمكن رؤيته ومعرفته . وفى الوقت نفسه نجد أفلاطون يحاول أن يصمم ماهية « البايديا » من أن تتحول إلى مجرد معلومات تفرغ فى النفس التى لم تنهياً لها كما لو كانت وعاء فارغاً ينظر من يملؤه . فالواقع إن « التكوين » الأصل يستولى على النفس ذاتها ويعملها بكليتها ، وذلك حين يمهّد لهذا بوضع

(١) ما بين قوسين زيادة منى لتوضيح مضمون العبارة .

(٢) يلاحظ أن هيدجر يتلاعب هنا بالفعل bilden (يكون أو يصوغ)

والاسم Vor-bild (نموذج أو صورة أولية) ولهذا لزم التصرف .

الانسان في مكانه الماهوي (الاساسي) ويموِّده عليه . والمباراة التي يفتح بها أفلاطون حكاية الكهف في بداية الباب السابع من الجمهورية تبين بوضوح كاف أن الهدف من « الرمز » هو تصوير ماهية « البايديا » : « عليك بعد هذا أن تكون لنفسك من التجربة (التي سبقدها فيما بعد) نظرة في (ماهية) « التكوين » و « عدم التكوين » ، إذ أنهما أمران (مرتبطان) متصلان بصميم وجودنا الانساني^(١) .

إن « رمز الكهف » — كما تقول عبارة أفلاطون بوضوح — يصور ماهية « التكوين » . ولكن هذا التفسير الذي نحاول تقديمه للرمز يهدف على العكس من ذلك إلى بيان « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة . ألا نعمل « الرمز » عن طريق هذه المحاولة بشيء غريب عليه ؟ إن التفسير (في هذه الحالة) مهدد بالانعراف إلى نوع من التأويل المقتصب . ربما يبدو هذا في الظاهر ، إلى أن يثبت الرأي القائل بأن تفكير أفلاطون يخضع لتحول (تم في مفهوم) ماهية الحقيقة ، بحيث أصبح هذا التحول هو القانون الخفي الذي يعتمد عليه ما يقوله (هذا) المفكر . هذا التفسير

(١) المباراة في الاصل باليونانية

Μετὰ τὰτα ὅτι, ἐξ ἑποῦ, ἃ πρὶ καθεστῶ

τοιοῦτω πᾶσι τὴν ἡμετέραν φράσιν

παίσιας τε πέρι καὶ ἃ παίσια καὶ

د ميتا تارتادي ، أييون ، أييكازون تويشوتو بائاي تين هيتيران فيزين بايدا ياس
تي بهري كاي آبايدويزياس . .

الذى فرضته محبة متأخرة يذهب إلى أن « الرمز » لا يقتصر على تصوير ماهية « التكوين » في صورة (حية مأموسة) ، بل يضيف إلى ذلك أنه في نفس الوقت يوسع أفق البصر لكي ينفتح على التحول الذى تم في ماهية الحقيقة . وإذا كان الرمز قادرا على توضيح هذين الأمرين ، ألا يستلزم هذا أن تكون هناك علاقة ماهوية (أساسية) تجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » . الواقع أن هذه العلاقة قائمة . وهى تسكن في أن ماهية الحقيقة وأسلوب التحول (في مفهومها) هما اللذان يجملان « التكوين » من ناحية بنيته الأساسية أمرا ممكنا .

ولسكن ما الذى يجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » في وحدة ماهوية (أساسية) أصيلة ؟ .

إن « البايديا » تدل على تحول الانسان بكونه ، بمعنى أن يخرج من دائرة الأشياء المألوفة التى يواجهها في حياته ويقعود على وضعه الجديد في دائرة أو مجال آخر يظهر فيه الوجود نفسه . ولا يصبح هذا الوضع ممكنا حتى يتغير كل ما كان واضحا أو متكشفا بالنسبة للانسان ويتغير كذلك أسلوب وضوحه وتكشفه . لا بد أن يتحول هذا الذى يتغير في نظر الانسان لامتجعا كما يتحول أسلوب لامتجعا^(١) . واللاتجعب يسمى في اليونانية

(١) أو تكشفه من الحفاء . وقد فضلت الإبقاء على مصطلح هيدجر على الرغم من صعوبة (راجع محاضراته عن ماهية الحقيقة ضمن هذا الكتاب) .

« أليثيا »^(١) ، وهى كلمة تترجم عادة « بالحقيقة » . وقد ظل معنى « الحقيقة » فى نظر الفكر الغربى منذ عهد قديم هو تطابق^(٢) التصور الفكرى مع الموضوع ، تطابق العقل مع الشيء^(٣) .

لوحالنا مع ذلك أن نتغلى عن ترجمة كلمتي « بايدايا » و« أليثيا » ترجمة حرفية ، وحاولنا بدلا من ذلك أن نفكر فى الماهية الموضوعية التى تنطوى عليها الكلمتان اللتان نجتهد فى ترجمتهما من خلال المعرفة اليونانية^(٤) ، لوجدنا على الفور أن « التكوين » « والحقيقة » « يلتقيان فى وحدة ماهوية واحدة . ولوأخذنا ماهية ذلك الذى تسميه كلمة « أليثيا » مأخذ الجدل لوجدنا هذا السؤال يطرح نفسه : من أين يستمد أفلاطون تعدده لماهية اللاتحجب ؟ إن كل محاولة للإجابة على هذا السؤال نفسها مضطرة للرجوع إلى المضمون الحقيقى « لرمز الكهف » . وسوف تبين أن « الرمز » يتناول ماهية الحقيقة كما تبين طريقة تناوله له .

إننا بالكلام عن المتحجب وتحجبه إنما نصف ذلك الوجود الحاضر^(٥)

(١) فى الأصل باليونانية : ἀληθεια

(٢) أو توافق (تكافؤ ولازم) .

(٣) فى الأصل باللاتينية : Aduquatio intellectu et rei

(٤) هكذا حرفيا ، والمراد هو ترجمة الكامتين المذكورتين انطلاقا من

التصور اليونانى لهما .

(٥) حرفيا الوجود الحاضر - ضررا مفتوحا أو ظاهرا .

في كل مجال من المجالات التي يقيم فيها الانسان . ولكن « الرمز » يحكي قصة الانتقال من مكان اقامة إلى آخر . ومن هنا تنقسم هذه الحكاية إلى مجموعة من الأماكن المختلفة (التي يقيم فيها السجناء) وتتسلسل صعودا وهبوطا على نحو عجيب . وتقوم الفروق المختلفة بين أماكن الإقامة كما تقوم مستويات الانتقال (من مرحلة إلى أخرى) على الاختلاف في معنى الأليثيس^(١) المأخوذ به كقياس مازم ، وعلى نوع الحقيقة السائدة في كل مرحلة . لهذا ينبغي أن تفكر في مفهوم « الأليثيس » ، أو اللاتعجب ، ونحدد أوصافه عند كل مستوى .

في المستوى الأول يعيا البشر في الكهف مقيدون بالسلاسل والأغلال ، أسارى ما يلتقون به لقاء مباشرا . وينتقم أفلاطون وصفه لهذا المكان الذي يقيم فيه البشر بهذه العبارة الجازمة : إن السجناء المفلولين على هذه الصورة لن يعتقدوا على الإطلاق أن ثمة ما هو غير معجب سوى ظلال الأدوات^(٢) . (٥١٥ ج ، ١ - ٢) .

(١) في الأصل باليونانية ἀληθείας أي اللاتعجب .

(٢) في الأصل باليونانية :

πανταύτως δὴ... οὗτοι τοιοῦτοι οὐκ εἰς ἄλλο
τε καὶ εἰς τοῦτο τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν
ἐκείνων (515c - i - 2)

« باتا باري دي . . هوي تويثو دي أوك أن الوتي نوميو تين تو اليثيس
أي تاس تون سكويسترون سكياس » .

« الرمز » والصمود من دائرة النار الصناعية إلى اشراق الشمس الساطعة ،
ثم الهبوط مرة أخرى من منبع النور كله إلى ظلام الكهف . ولاتأني قوة
التعبير والتصوير في « رمز الكهف » من صورة الانفلاق التي يوحى بها
القبو السفلى والبقاء في أسر الانفلاق ، ولا من رؤية (الأفق) المفتوح
خارج الكهف . فالواقع أن ممكن القوة في تفسير افلاطون وتصويره
« للرمز » يتركز في الدور الذي تقوم به النار ، والضوء المنعكس منها ،
والظلال ، ونور النهار الساطع ، وضوء الشمس والشمس . إن كل شيء
فيه يعتمد على ظهور الظاهر والتمكين من رؤيته^(١) . حقا إن اللاتحجب
يرد ذكره (أثناء الكلام عن) المستويات المختلفة ، ولكن التفكير
فيه ينصب طريقته في تيسير تجلي الظاهر في منظره (أيدوس^(٢))
والتمكين لهذا الظاهر المتجلي بنفسه (الايدايا^(٣)) من أن يصبح قابلا
للرؤية . بل إن التأمل الحقيقي ينصب على ظهور المنظر الذي يكفله
الضوء الساطع . هذا المنظر هو الذي يسمح بالقطوع إلى كينونة
كل موجود^(٤) . فالتأمل الحقيقي إذن ينصب على « الايدايا » . وهذا

(١) أي جعل رؤيته أمرا ممكنا أو جعله قابلا للرؤية .

(٢) في الاصل باليونانية : ἰδωτός

(٣) في الاصل باليونانية : ἰδέα

(٤) أو الماهية التي يكون عليها ويحضر بها .

(أى الايدايا أو المثال) هو المنظر الذى يتيح التطالع إلى الموجود (الكائن الحاضر) . « الايدايا » هو الظهور الخالص بالمعنى الذى تقصده عندما نقول « ان الشمس تظهر » . ان « المثال »^(١) ، لا يسمح « بظهور » شئ آخر (وراءه) ، إنه هو ذاته الظاهر الذى لا يعنيه إلا أظهار نفسه . « الايدايا » هو الظاهر (المتبدى) وماهية المثال تكمن فى قابليته لأن يظهر ويرى . هذه (القابلية للظهور والرؤية) هى التى تحقق الحضور (الكينونة) أى حضور ما يكون عليه الموجود . فى « ما — ثية »^(٢) الموجود يحضر^(٣) هذا فى كل حالة معينة . ولهذا فإن الماهية الحقيقية للوجود تكمن فى نظر أفلاطون فى « ما — ثية » . وحتى التسمية المتأخرة تشى بأن « النا — ثية » (فى اللغة اللاتينية^(٤)) هى الكينونة^(٥) الحقة ، أى هى الماهية^(٦) وليست هى الموجود^(٧) . وما يقدمه المثال (بهذه الطريقة) للرؤية ويجعله متاحاً لها هو

-
- (١) يكتب هيدجر للكلمة هنا وفى السطور التالية فى ترجمتها الحديثة (idea — Idee أى الفكرة أو المثال) ولا يوردها بالرسم اليونانى إلا فى حالات نادرة . (٢) هى — كما تقدم المصدر المأخوذ من « ما » (was — sein) (٣) يحضر أو يكون أو يوجد ، ومنها يأتي الحضور أو الكينونة أو الوجود — وكلاهما كما ترى محاولات قاصرة للتعبير عن الفعل الحى (an —wesen) الذى يسرف هيدجر فى استخدامه مع الاسم المشتق منه (Anwesen) (٤) Quidditas (٥) esse (٦) essentia (٧) Existentia وهذه نقطة هامة أبعد هيدجر عن التصور الشائع عن « الوجودية » (السارترية) التى لم تسأم القول بأن الوجود يسبق الماهية

كان يراه واضحا لا اختلاط فيه . من أجل هذا نجد كلمة « أليثيس »^(١) تتكرر في نهاية العرض الذي يقدمه رمز « الكهف » من المستوى الثاني ، وإن كانت تأتي في صيغة التفضيل « أليثيسترا » (الأكثر لاتعجبا) . إن « الحقيقة على الأصالة تكمن (في نظر هذا السجين المتحرر) في الظلال . فهو على الرغم من تخلصه من الأغلال لا يزال يسيء تقدير مفهوم « الحق » ووضعه ، لأنه لا يزال يفتقر إلى الأساس الذي ينبغي حليه « التقدير » ، ألا وهو الحرية . صحيح أن الخلاص من الأغلال يحرره بعض المتحرر . ولكن هذا الخلاص لم يصل به بعد إلى الحرية الحقيقية .

ويصل السجين المتحرر من الأغلال إلى هذه الحرية الحقيقية عندما يبلغ المستوى الثالث . فهنا يكون هذا السجين الذي تحرر من أغلاله قد انطلق إلى خارج الكهف حيث « الحرية الرحبية » . هناك يتضح كل شيء . ويتفتح في ضوء النهار . إن منظر الأشياء على ما هي عليه لا يظهر له الآن كما كان الحال من قبل في داخل الكهف عندما كانت مجرد انعكاس لضوء النار الصناعية التي سببت له الخلط والاضطراب . إن الأشياء نفسها تظهر له الآن بكل ما يكتنف منظرها الخاص من الزام والتزام . والحرية التي أصبح المتحرر يجد نفسه فيها ليست مجرد قضاء رجب لاتعده الحدود ، وإنما هي الالتزام الذي يفرضه نور ساطع يشع من الشمس التي يراها في

(١) في الأصل باليونانية وقد تقدمت - ومعناها الحرفي هو الحق ولكنها في نفسه هي دجر كما سبق القول المتكشف واللامتعجب .

نفس الوقت . والمناظر التي تبدى الأشياء على ما هي عليه ، أي الابدية^(١) (أو المثل) ، هي التي تكون الماهية التي يتجلى هذا الوجود المفرد أو ذلك على ضوئها ، وفي هذا التجلي يمكن أن يتكشف^(٢) هذا الذي يظهر كما يمكن أن يصبح ميسرا (للنظر) .

ويحدد هذا المستوى (الذي يقيم فيه السجين المتحرر) مرة أخرى على أساس اللامعتجب الذي تكون له هنا صفة المقياس الحقيقي الملزم . ولهذا يسارع أفلاطون في بداية عرضه للمستوى الثالث بالكلام عن ذلك « الذي يقال عنه الآن إنه لامعتجب^(٣) » (الجمهورية ، ٥١٦ أ ، ٣) هذا اللامعتجب (يصفه أفلاطون) بأنه « أليستيريون » أي الأكثر لامتجبا (تكشفا) من الأشياء التي كانت تظهر على الضوء الصناعي في داخل

(١) في الأصل باليونانية $\epsilonῖς$ (هي صيغة الجمع من

$\epsilonἶδος$ أي المنظر أو المظهر) وهي في تفسير هيدجر المثل أو الأفكار ideas التي تسمح للوجردات بأن تظهر وتتجلى على ما هي عليه .
(٢) حرفيا : أن لا — يتعجب (وهي أن يعذرتي القاريء في هذا التصرف) .

(٣) في الأصل باليونانية :

$\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\omega\nu \kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\alpha \tau\omega\nu \tau\epsilon\tau\alpha\rho\tau\epsilon\omega\nu$ (516a,3)

(نون نون ليجو مينوس أليثون) .

السكف كما كانت مختلفة عن الظلال . إن اللامعجب الذي بلغه (السجين
المقهر) في هذه المرحلة هو « الأشد لاتعجبا » (تا أليثيستاتا^(١)) .
صحيح أن أفلاطون لا يستخدم الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع من حديثه،
ولكنه يذكر « الأشد لاتعجبا » (توأليثياتون^(٢)) في سياق الشرح
الهام المائل في بداية الباب السادس من الجمهورية . فنحن نراه في هذا
الموضع الأخير (٤٧٤ ج ، هـ وما بعدها) يذكر أولئك « الذين يتعلمون
إلى الأشد لاتعجبا^(٣) » (أو أعظم الأشياء تكشفا) . وهكذا الأشد
لاتعجبا يتجلى أو يظهر فيما يكون عليه الموجود . وبغير هذا التجلي أو
الظهور لمائية^(٤) (المثل) لأمكن أن يبقى هذا (الموجود) وذلك
وكل شيء على الإطلاق متعجبا مخفيا . ويوصف « الأشد لاتعجبا » بهذا

(١) في الأصل باليونانية τὰ ἄλγιστα

(٢) في الأصل باليونانية τὸ ἀλγίστατον .

(٣) في الأصل باليونانية :

οἱ ἐν τὸ ἄλγιστα τὸν ἀποβλέποντες

(٤) المصدر المأخوذ من « ما ، أى لما تكون عليه المثل من حيث ما هيها
وكينورتها .

الوصف لأنه يظهر بصورة مسبقة في كل ما هو ظاهر ، كما ييسر هذا الظاهر
(أو يجعله في متناول النظر) .

ولكن إذا كان تحول البصر — في داخل الكف نفسه — من
الظلال إلى النار والأشياء التي تظهر على ضوءها أمرا عسيرا بل محكما
عائيه بالاخفاق ، فلا بد أن يتطلب التحرر في (المكان) الحر الرحيب
خارج الكف غاية الصبر والجهد . إن التحرر لا يأتي نتيجة الخلاص من
الأغلال ولا هو مجرد انفلات من القيود ، وإنما يبدأ بالتمود المتصل على
تثبيت النظر على المعالم المحددة^(١) للأشياء ذات النظر المحدد الثابت .
التحرر الحقيقي هو مداومة التحول نحو ما يظهر في منظره ويكون لدى ظهوره هو
الأشد لا تعجبا (تكشفنا) . ولا وجود للحرية إلا في مثل هذا التحول .
ولكن هذا التحول لن تحققه إلا ماهية « البايديا » من حيث هي تحول .
ومن ثم فإن اكتمال ماهية « التكوين » لا يمكن أن يتم إلا في مجال
« الأكثر لا تعجبا » وعلى أساسه ، أي في مجال « الأليثيستاتون » ،
أي الأكثر حقيقة ، أي الحقيقة الخالصة . إن ماهية « التكوين » تقوم
على أساس ماهية « الحقيقة » . ولما كانت ماهية « البايديا » تكمن في
« التمهيد لتحويل اتجاه الانسان بكليته وفي ماهيته^(٢) » ، فإنها تظل بهذا

(١) حرفيا : الحدود الثابتة . وقد لجأت لتصرف منعا للتكرار .
(٢) هذه هي ترجمة هيدجر للنص اليوناني الذي سبق في كره . أما ترجمته
الحرفية فهي « تحول النفس بكليتها » .

الاعتبار^(١) تجاوزا مستمرا للأبايدويزيا^(٢) . إن البايديا تحمل في ذاتها العلاقة الأساسية التي ترجع بها^(٣) إلى نقص التكوين . وإذا كان على « رمز الكهف » ، كما يفسره أفلاطون نفسه ، أن يصور ماهية البايديا ، (في صورة حية ملموسة) فلا بد أن يتجه هذا التصوير أيضا إلى توضيح هذه النقطة الجوهرية وهي التجاوز المستمر لنقص التكوين . ولهذا تنتهي القصة التي يحكيها الرمز ، بالنهاية التي يحلو للبعض أن يتخيّلوها ، أي بوصف أعلى مستوى يصل إليه السجين المتحرر وهو الخروج من الكهف . إن العكس من هذا هو الصحيح . فهبوط السجين المتحرر إلى الكهف ورجوعه إلى زملائه الذين لا تزالون مقيدين بالأغلال جزء مهم للحكاية التي يرويها « الرمز » . إن السجين المتحرر يرى الآن من واجبه أيضا أن يحول (عيون) هؤلاء عما يبدو لهم لامتجعا لكي يرتفع بهم إلى الأكثر لامتجعا . غير أن السجين المتحرر لا يستقيم له الأمر في داخل الكهف . إنه يعرض لخطر الوقوع تحت سيطرة الحقيقة السائدة هناك ، أي لخطر الوقوع في قبضة « الواقع » ، الشائع المؤلف الذي يعد (في نظرهم) الواقع الوحيد . بل إن السجين لو شعر بأنه مهدد باحتمال قتله ، وهو احتمال تحول إلى واقع ، كما نعرف من قدر سقراط الذي « معلم » أفلاطون .

إن الهبوط إلى الكهف والصراع الذي يدور في داخله بين المحرر

(١) أي باعتبار أنها تحول .

(٢) أي نقص التكوين كما سبق القول .

(٣) أي التي تعود فتربطها بنقص التكوين .

وبين للسجناء الذين يقاومون كل تحرر يكونان المستوى الرابع الذي يكتمل به « الرمز » . صحيح أن كلمة أليثيس لا ترد في هذا الجزء من الحكاية. ولكنها ان تستغنى في هذا المستوى (الأخير) عن التعرض للاحتجاب الذي يحدد مجال الكهف الذي يعود السجين التحرر لزيارته . ولكن ألم تسبق تسمية « اللامتعجب » الذي كان يسود الكهف^(١) في المستوى الأول ؟ ألم يكن اسمه عندئذ هو « الظلال » ؟ لا شك في هذا . غير أن دور اللامتعجب لا يقتصر على جعل الظاهر بأى شكل من الأشكال ميسرا^(٢) ومنفتوحا في ظهوره، وإنما يقوم اللامتعجب دائما يتجاوز تحجب المتعجب. إن من الضروري أن ينتزع اللامتعجب (من ثنايا) التعجب، أن يلب بمعنى من المعاني من هذا التعجب .

ولما كان الأصل في اللامتعجب عند اليونان أنه يتغلغل^(٣) في ماهية الوجود وبذلك يحدد الوجود من جهة حضوره^(٤) ويتسره^(٥) (حقيقة)، فإن الكلمة التي يستخدمها اليونان للدلالة على ما كان الرومان يسمونه « الصدق^(٦) » ونسميه نحن « الحقيقة » تتميز بأنها تبدأ بالحرف (a) الذي يدل على السلب (أليثيا^(٧)) . إن الأصل في الحقيقة أنها تبدل على ما ينتزع

(١) أى كان هو المقياس السائد المألوم . (٢) أى جعل ما يظهر في متناول البصر . (٣) الكلمة الأصلية تدل على التخلل والتحكم فيه ... (٤) أو وجوده ومثواه . (٥) أى جماله ميسرا للنظر . (٦) في الأصل باللاتينية Veritas .

(٧) في الأصل باليونانية $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ - $\alpha\lambda\eta$ ويلاحظ أن =

من التحجب والخفاء . والحقيقة من حيث هي هذا الانزاع تكون في كل مرة على هيئة كشف أو انكشاف^(١) . وقد يكون التحجب على أنحاء مختلفة : فهو غلق ، أو حفظ ، أوستر ، أو تغطية ، أو تقنع ، أو تنكر . ولما كان من الحتم ، في «رمز» أفلاطون ، أن ينزع أعلى أنواع اللاتحجب انزاعاً من (ثانيا) حجب (أو اخفاء) ذاتي وعنيد ، فمن الطبيعي أيضاً أن يكون تخليص (السجين) من الكهف ووضعه في (مجال) الحرية التي يفرها ضوء النهار صراع حياة أو موت . والمستوى الرابع من مستويات « الرمز » يشير إشارة لماحة إلى أن « السلب » ، أو الكفاح في سبيل انزاع اللامتحجب ، مرتبط بماهية الحقيقة . ولهذا نجد أن هذا المستوى يتناول كذلك (مسألة) . . « الأليثيا » ، شأنه في هذا شأن المستويات الثلاثة المتقدمة عليه .

مهما يكن الأمر فإن هذا « الرمز » لم يكن ليقوم على صورة الكهف إلا لأن التجربة الأساسية التي كانت بديهية عند اليونان ، ألا وهي تجربة « الأليثيا » أولاً لتحجب الوجود قد عملت من قبل على تحديد طبيعته .

== هيدجر ينطلق في كل ما يقوله ويكتبه عن الحقيقة من هذا التحليل اللغوي للكلمة . فإذا كان الحرف (ه) الذي تبدأ به الكلمة هو حرف النفي ، فإن بقية الكلمة تأتي من الفعل الذي يفيد معنى التحجب والتخفي (لا اناور) وبهذا يكون نفيه هو اللاتحجب .

(١) راجع دراسة هيدجر عن ماهية الحقيقة لنجد تفصيلاً أو في .

إذ ما عسى أن يكون الكهف العميق في باطن الأرض إلّا لم يكن شيئاً مفتوحاً وتعوطه الجدران من كل جانب فتعزله عن الأرض على الرغم من فتحة المدخل الذى يؤدى إليه ؟ إن انفلاق^(١) الكهف - المفتوح في ذاته - وما يتسبب في تغيير وضعه ومن ثم في حجبته ، إنما تشير كلها في نفس الوقت إلى ما يقع خارجه ، أى اللامتعجب الذى يتفسح في ضوء النهار . إن ماهية الحقيقة التى فكر فيها اليونان في الأصل بمعنى « الأليثيا » ، أى اللاتعجب المرتبط بالمتعجب (المنكر والمقنع) ، (هذه الحقيقة) وحدها ترتبط ارتباطاً أساسياً بصورة الكهف القائم تحت الأرض بعيداً عن ضوء النهار . ولو كان للحقيقة ماهية أخرى غير اللاتعجب أو لوتحددت على أقل تقدير بشيء آخر غيره لما كان « لرمز الكهف » أية قيمة تصويرية أو تمبيرية .

ومع أن « الأليثيا » قد تكون موضوع تجربة أصيلة في رمز الكهف ، وقد تذكر وتؤكد في مواضع بارزة (من النص) ، فإن ثمة ماهية أخرى للحقيقة تحتل مكان الصدارة بدلاً من اللاتعجب . وهذا في الواقع إنما يدل ضمناً على أن اللاتعجب أيضاً لا يزال يحتفظ بمكانه .

إن تصوير الرمز والتفسير الخاص الذى يقدمه أفلاطون له يكادان يسلطان بأن الكهف السفلى وما يقع خارجه هما المجال الذى تتم الأحداث المروية في إطاره . وامل أهم هذه الأحداث هي مراحل الانتقال التى يحكمها

(٩) أو طية وسنره وإحاطته من كل جانب .

وفي المسنوي الثاني يحدثنا «الرمز» عن الخلاص من القيود والاعلال. لقد توصل السجناء إلى شيء من الحرية ، ولكنهم مازالوا محبوسين داخل الكهف . إنهم يستطيعون الآن أن يتلفتوا برؤسهم ويحركوا أجسامهم في كل اتجاه . أصبح في إمكانهم أن يروا بأنفسهم الأشياء التي كانت تمر خلف ظهورهم ويعملها العابرون في أيديهم . وصار أولئك الذين لم يكونوا يبصرون إلا الضلال والاشباح « أكثر اقترابا من الوجود »^(١) . (٥١٥ د ، ٢) . أخذت الأشياء نفسها تعرض منظرها بشكل من الأشكال ، أي على ضوء النار الصناعية المشتملة داخل الكهف ، ولم تعد الظلال تخفيها كما كانت تفعل من قبل . فإذا اتفق اللاعنين أن تقم على الظلال ، غشيت هذه الظلال على البصر وحجبت عنه رؤية الأشياء نفسها . ولكن ما أن يتخلص البصر من أسر الظلال حتى يتمكن الإنسان الذي تحرر هذا التحرر من الوصول إلى دائرة ذلك الذي يصفه «الرمز» بأنه (أليسترا)^(٢) . (٥١٥ د ، ٦) أي أكثر تكشفا أو لا تحجبا ، ومع ذلك فلا بد من أن يقال عن تحرر على هذه الصورة أنه « سيعتبر أن مارآه من قبل (أي

(١) في الأصل باليونانية

Μαλλόν τι ἔσονται ἐξ ὧν τῶν ὄντων

(مالون تي انجتهو او اونتوس) .

(٢) في الأصل باليونانية ἀληθέστερα

الظلال) أكثر تكشفا (أولا تعجبا) مما يظهر له الآن^(١) « (نفس
الموضع من الجمهورية).

ما السبب في هذا ؟

إن الضوء الذي تمكسه النار يمشى عيني السجين المتحرر الذي لم
يعود عليه . هذا المشى يحول بينه وبين رؤية النار نفسها كما يمنعه من
أن يدرك كيف ينعكس نورها على الأشياء فيتيح لهذه الأشياء أن تظهر .
ولهذا لا يستطيع هذا الذي عشى الضوء بصره أن يفتن إلى أن ما كان
يراه من قبل لم يكن سوى ظلال الأشياء التي انعكست على ضوء هذه
النار ذاتها . صحيح أن السجين الذي تحرر سيرى أشياء أخرى غير الظلال ،
ولكن كل ما يراه سيختلط عليه اختلاطا شديدا . وإذا قارن بين هذا
الخلط المضطرب وبين ما كان يراه من ظلال منعكسة على ضوء النار التي
لم يكن يعرفها أو يبصرها ، تبين له أن هذه الظلال كانت ذات معالم
ثابتة محددة . ولهذا فلا غرابة في أن يبدو هذا الجانب الظاهر الثابت من
الظلال في نظر السجين المتحرر « أكثر لاتعجبا أو تكشفا » ، لأنه

(١) ἡ δὲ ἴσως τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα
ἢ τὰ νῦν δεκνόμενα

هجايشاي تا توتي هرومينا اليشيترا اي تانون دا يكنومينا .

بالنسبة للنظر المتجه إليه لا تحجب (تكشف) الكينونة (أو المادية) التي يظهر بها . بهذا يفهم اللامتعجب فهما أوليا مسبقا ووحيداً باعتباره ذلك المدرك أثناء إدراك « الايديا^(١) » ، والمعروف^(٢) من خلال المعرفة^(٣) . والتعقل (نو آين^(٤)) والعقل (نوس^(٥)) أو (الإدراك) يكتسبان في هذه الصياغة الأفلاطونية علاقتهما الأساسية « بالمثل » . والتميز لهذا التوجه إلى المثل هو الذي يحدد ماهية الإدراك وبالتالي ماهية « العقل » .

إن « اللامتعجب » يقصد به (ذلك) اللامتعجب الذي ييسر باستمرار عن طريق ظهور المثل . ولما كان هذا التفسير يتحقق بالضرورة من خلال « رؤية » أو « نظر » ، فلا بد أن يدخل اللامتعجب في « علاقة » مع الرؤية ، وأن يكون « متضايقا » معها . ولهذا نجد أفلاطون يطرح هذا السؤال في ختام الباب السادس من الجمهورية : ما الذي يجمع بين المرئي والرؤية في

α'ε'κ

(١) في الاصل باليونانية :

α'ε'κ'κ'ε'ν'ο'ν

(٢) في الاصل باليونانية

α'ε'κ'κ'ε'ν'ο'ν

(٣) في الاصل باليونانية

α'ε'κ'κ'ε'ν'ο'ν

(٤) في الاصل بالبرتغالية

α'ε'κ'κ'ε'ν'ο'ν

(٥) في الاصل باليونانية

علاقتهما ببعضهما ببعض ؟ ما طبيعة العلاقة المتشابهة بينهما ؟ أى نير^(١)
(زيجون ، الجمهورية ٥٠٨ أ ، ١) يربطهما ؟ .

إن الإجابة التى يوضحها « رمز الكهف » ، تتم على هذه الصورة : إن
الشمس ، وهى منبع النور ، تجعل المرئى قابلاً للرؤية . ولكن البصر لا يرى
المرئى إلا بقدر ما تكون العين مشمسة (هليو أيديس^(٢)) ، أى بقدر
ما تكون لديها القدرة على الانتماء لماهية الشمس ، أى الظهورها . والعين
ذاتها « تستنير » ، وتنب نفسها لظهور (الشمس) وبهذا يمكنها أن تستقبل
ما يظهر وأن تدركه . هذه الصورة تدل من الناحية الموضوعية على فكرة
متسقة يعبر عنها أفلاطون على هذا النحو : « وإذن فهذا الذى يتيح للمعروف
أن يتكشف (لا يتعجب) ، كما يهب العازف القدرة (على المعرفة) » ،
هو ما يمكنك أن تقول عنه إنه مثال الخير^(٣) ، (الجمهورية ، الباب السادس ،
٥٠٨ أ ، ١ و وما بعدها) .

ζῆλον

(١) فى الاصل اليونانية

ἡ λίσσις

(٢) فى الاصل اليونانية

(٣) فى الاصل اليونانية

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν
παρέχον τὰς διανοσκομένους καὶ τῷ
διδόντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν
τοῦ ἀγαθοῦ ἰδεῖν φασι εἶναι .

يصف « الرمز » الشمس بأنها صورة لمثال الخير . ماهى ماهية هذا المثال ؟ باعتباره الخير مثالا (ابدأيا^(١)) فهو الظاهر ، وهو — بهذا الاعتبار أيضا — واهب الرؤية وهو المرئى ومن ثم القابل للمعرفة : « إن مثال الخير ، فى مجال المعرفة ، هو الذى يحقق كل ظهور ، ولهذا أيضا فهو فى نهاية الأمر الرؤية المرئية ، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يرى (إلا بالجهد الجهد) . (الجمهورية ، ٥١٧ ب ، ٧) .

وترجم كلمة « تو أجاثون^(٢) » ، بـ «مبهر يبدو مفهومًا في ظاهره وهو الخير» . وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى « الخير الأخلاقى » الذى يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقى . ولكن هذا المعنى يحيد عن الفكر اليونانى ، وإن كان تفسير أفلاطون نفسه « الأجاثون^(٣) » ، بأنه مثال هو الذى أوحى بالتفكير فى « الخير » تفكيراً أخلاقياً كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجمعونه « قيمة » . إن فكرة القيمة التى نشأت فى القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم

(١) فى الأصل باليونانية : ἰδέσθαι

(٢) فى الأصل باليونانية : τὸ ἀγαθόν

(٣) فى الأصل باليونانية : ἀγαθόν

الحديث « للحقيقة » هي آخر خلف « للأجاثون » وأضعفه . وبقدر ما تغفل « القيمة » والتفسير من خلال « القيم » في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بمبارته المعروفة « قلب جميع القيم » ، بقدر ما يمكننا أن نعد نيتشه نفسه — الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي « للقيمة » — أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية . والسبب في هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته « الحياة نفسها » لإمكان « الحياة » ، وبهذا فهم ماهية « الأجاثون » فهما بعيدا عن كل تعيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه « القيم الصادقة في ذاتها » .

ولوشنا ان نفكر في ماهية « المثال » من وجهة النظر الحديثة واعتبرناه « إدراكا^(١) » (أى تصورا ذاتيا) لوجدنا في « مثال الخير أو فكرته » .. « قيمة » معينة في ذاتها ، لها بالاضافة إلى ذلك « فكرة » أو « مثال » . وهذا المثال يستلزم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المثال ، لأن كل شيء (في الحياة) يتوقف على اتباع الخير (للصالح للعالم أو لقوطيد دعائم نظام) . وطبيعى أن يضيع كل أثر للماهية الأصلية « لمثال الخير^(٢) » الأفلاطوني في إطار هذا التفكير الحديث .

(١) فى الاصل باللاتينية : Perceptio

(٢) فى الاصل باليونانية ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ

يدل « القو أجاثون »^(١) ، (الخير) في المفهوم اليوناني على ما يصلح
 لشيء أو يمنع غيره الصلاحية . وكل « ايدايا »^(٢) (مثال) ، أو منظر
 شيء ما ، هو الذي يسمح برؤية ما يكون عليه (أو كينوته) موجود ما .
 وعلى هذا فإن « المثل » هي التي تجعل الشيء صالحا لأن يظهر على ما هو
 عليه^(٣) وبهذا يمكن أن يكون له كيان^(٤) . إن المثل هي موجودة كل
 موجود . ومن ثم فإن ذلك الذي يجعل كل مثال صالحا لأن يكون مثال
 المثل على حد تعبير أفلاطون ، هو الذي يمكن لظهور كل ما هو كائن في
 كل ما يتبدى منه للنظر . فماهية المثال تكمن في أنه هو حلة إمكان الظهور
 والصلاحية له ، وهذا الظهور هو الذي يكفل رؤية (الموجود) في منظره
 (الذي يبدو عليه) ، ومن أجل هذا كان مثال المثل هو واهب الصلاحية
 على الاطلاق ، أي الدتو أجاثون . وهذا الأخير هو الذي يتيح الظهور
 لكل ما يظهر ، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق ، أي أشد (الموجوات)
 ظهورا . ولهذا أيضا فإن أفلاطون يسمي « الأجاثون » : أشد الموجودات

(١) في الاصل باليونانية τὸ ἀγαθόν

(٢) في الاصل باليونانية ἰδέα

(٣) أو فيما يكون عليه (في كينوته) :

(٤) أو ان يحضر (يكون) في كيانه .

ظهوراً^(١) » (الجمهورية ، ٥١٨ ج ٩) .

إن تعبير « مثال الخير » الذى يمد تعبيراً مضافاً للرأى الحديث^(٢) أشد التضاميل ، هو الاسم الذى يطلقه أفلاطون على ذلك المثال المتميز ، الذى يظل — باعتباره مثال المثل — هو واهب الصلاحية لكل شيء . هذا المثال ، الذى يمكنه وحده أن يسمى « الخير » يبقى « المثال الكامل أو الأعلى » (ايدايا تيلوييتايا^(٣)) لأن ماهية المثال تتحقق فيه ، أى تبدأ كينونتها ، بحيث يصدر عنه إمكان جميع المثل الاخرى . ويجوز أن يوصف الخير بأنه « أعلى المثل » من جهتين : فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته فى التمكن^(٤) ، كما أن التطلع إليه يمد من جهة أخرى (أشد أنواع التطلع) وعورة ومن ثم أحوجها للجهد والعناء وعمل الرغم من عناء الإدراك^(٥) الحقيقى ومشقة ، فإن المثال — الذى يتحتم بحسب ماهية المثال

(١) فى الاصل باليونانية :

τὸ ὄντως τὸ φανότατον (أظهر الموجود) (تو

أوتروس تو فانوتاون) . (٢) هكذا حرفياً ، والمقصود — كما سبق القول — أن الفلسفة الحديثة قد انحرفت ، بالخير ، بالمعنى الأفلاطونى الاصيل الذى بينه هيدجر ، إلى معانى أخلاقية بعيدة عنه .

(٣) أى المثال الاسمى أو المثال الكامل التام الذى يمكنه أيضاً أن يضافى الكمال على غيره .

(٤) أى جعل الموجودات صالحة للوجود وإتاحة الفرصة لها للظهور .

(٥) أى إدراك المثال .

ووفق المفهوم اليونانى له أن يسمى « الخير » — يظل بمعنى من الممانى وبصورة دائمة فى مرمى النظر ، وذلك حيثما تجلى أى وجود على الاطلاق أو ظهر . وحتى عندما ترى الظلال التى لاتزال ماهيتها خافية محجوبة^(١) ، فلا بد أن تكون هناك ثمة نار يشتعل ضوءها ، ولو لم يدرك هذا الضوء الادراك الحق ولم يعرف أنه منحة من النار ولا عرف أيضا أن هذه النار لاتخرج عن كونها وليدة (انكونون^(٢)) الشمس . (الجمهورية ، الباب السادس ، ٥٠٧ أ ، ٣) إن الشمس تظل غير مرئية فى داخل الكهف ومع ذلك فان الظلال نفسها تعيش على ضوءها . أما النار المشتملة فى داخل الكهف ، التى تمكن من إدراك الظلال إدراكا لا يعنى ماهيته الذاتية فهى صورة تعبر عن الاساس المجهول لتجربة الوجود التى تعنى الوجود حقا وإن كانت لاتعرفه من حيث هو كذلك . ولكن الشمس بما ترسله من ضوء لا يقتصر دورها على ما تمنحه من نور ساطع وما تجود به على كل (الوجودات) الظاهرة من ظهور (للنظر) و « لاتعجب » أو تكشف . إن ظهورها^(٣) يشم الدفء فى نفس الوقت ويساعد ، عن طريق توهجها ، كل « ما ينشأ ويكون » على أن أن يبلغ كيانه المرئى . (الجمهورية ، ٥٠٩ ب) .

فإذا تمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقية^(٤) — ونقول هذا ونعنيته

(١) أى عن السجين المتحرر على المستوى الثانى .

κλσνσν

(٢) فى الاصل باليونانية .

(٣) المراد ضوءها للظاهر .

(٤) فى الاصل باليونانية (φησὶ) أو فيزادى .

حرفها دون حاجة إلى صورة أو مجاز - وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى ،
عندئذ يمكن « أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه
بالنسبة للناس جميعا هو علة كل صواب (في سلوكهم) كما هو علة كل جمال ،
أى أنه هو علة ما يتبدى للسلوك على نحو يمكنه ^(١) من أظهار منظره . إن
المثال الأعلى هو مصدر كل « الموضوعات » ومصدر موضوعيتها ، أى
هو علقها . و « الخبير » هو الذى يضمن ظهور المنظر ، والذى يجعل
للـكائن (الحاضر) كيانه الذى هو عليه ^(٢) . وعن طريق هذا الضمان يتم
حفظ الوجود في الوجود و « انتاذه » .

ومن ماهية المثال الأعلى ينتج - فيما يتصل بكل نظر ينطوى على
الحرص على الذات - « إن الذى يعنى بأن يكون مسلكه عن حرص
وبصيرة سواء أكان ذلك في أموره الخاصة أو في الأمور العامة ، لا بد أن
يكون هذا المثال (أى المثال الذى يسمى بالخير لأنه يجعل ماهية المثال

(١) أى للسلوك (٢) فى الاصل باليونانية

ἐν λησθεῖς ἕνα ὡς ἄρα πάντες
πάντων ἀντὶ ὁρῶντες καὶ καλῶν αἰτία

(سبلار مستايا أيناى هو س. آرا بازى بائتون أوى أورثون نى كاي كالون
أيتيا) .

ممكنة) نصب عينيه وأمام بصره^(١). (الجمهورية، ٥١٧ ج، ٣ / ٤) من شاء أن يعمل أو يريد في عالم بعدده «المثال» فلا غنى له قبل كل شيء عن النظر إلى المثال. وفي هذا تكمن أيضا ماهية «البايدايا» التي تقوم على تحرير الانسان وشد أزره لكي يكون قادرا على النظر الواضح الثابت إلى الماهية. ولما كان الهدف من «رمز الكهف» حسب تفسير أفلاطون له هو تصوير ماهية «البايدايا» في صورة حية، فلا بد أيضا أن يحكى (لنا) عن العمود والارتفاع للنظر إلى المثال الأعلى.

هل معنى هذا أن «رمز الكهف» لا يهتم أساساً «بالأليثيا»؟ بالطبع لا. ومع ذلك فمن الثابت أن هذا «الرمز» يتطوى على «نظرية» أفلاطون عن الحقيقة. ذلك انه يقوم على الحدث الضمنى الذى يبين سيطرة «البايدايا» على «الأليثيا»^(٢)، إن الرمز يقدم لنا صورة عما يقوله أفلاطون عن «مثال الخير»: «إنه هو نفسه سيد»^(٣). لأنه يضمن اللاتعجب (لما يظهر نفسه) كما يضمن ادراك (المعجب) .. (الجمهورية ٥١٧ ج، ٤).

(١) فى الاصل باليونانية :

ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέγιστον
ἐν φρόνῳ πρᾶξεν ἢ ἴδῃ ἢ δημοκρίῳ (517c-4/5)

« هو تى دىء تاوتين ايداي تون مبلوتتا امفرونوس برا كساين اى ايديا اى ديموزيا » . (٢) فى الاصل باليونانية : وقد سبق ذكرهما . (أى سيطرة المثال على مفهوم الحقيقة بوصفها لاتعجبا . (٣) فى الاصل باليونانية : =

إن « الأليشيا » تقم في نير « الابدايا » . إن أفلاطون عندما يقول عن « الابدايا » أنه هو السيد الذي يسمح باللاتحجب ، فأنما يشير بذلك إلى شيء لم يقله ، وهو أن ماهية الحقيقة لم تعد تنفتح (أو تتجلى) كما هي لللاتحجب عن فيض ماهيتها ، بل تزحزحت (عن مكانها الاصل) إلى ماهية « الابدايا » . إن ماهية الحقيقة قد تخلت عن خاصية اللاتحجب الأساسية .

إذا كان المهم في كل مسلك (متعلق) بالموجود هو النظر^(١) إلى « المنظر^(٢) » ، فلا بد أن يتركز كل جهد على التمكن من مثل هذا النظر . وهذا يستلزم النظر الصحيح^(٣) . وعندما ينصرف المتحرر - الذي لا يزال داخل الكهف - عن الظلال ليتجه إلى الأشياء ، فأننا نجده يلتفت ببصره إلى ماهو « أكثر وجودا » من الضلال : « فان اتجه إلى ماهو أكثر وجودا ، أتيح له أن ينظر نظرة أسلم^(٤) » (٥١٥ د ، ٣ / ٤) ، ان الانتقال

αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ κοινὴν παρὰσχόμενην
« أوتى كوربا اليثايان كاي نون باراسخوميني » .

- (١) في الاصل باليونانية ὁ ὁρῶν (ايدايين) أي الرؤية أو البصر والنظر . (٢) في الاصل باليونانية : ὁρῶν (ايدايا) المثال .
(٣) أو النظرة السليمة التي يعرف كيف تدرك الماهية .
(٤) في الاصل باليونانية =

πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμενός ὁρᾷ τὸ βλεπόμενον
=

من وضع إلى آخر يقوم على النظر نظرة أسلم . كل شيء يتوقف على سلامة النظرة (أو صوابها وصحتها) . ويفضل هذه النظرة الصحيحة تصح الرؤية والمعرفة ، بحيث يتجهان مباشرة إلى المثال الأعلى ، ويثبتان على هذا الاتجاه . يتوافق الإدراك مع ما يتعين رؤيته . وهذا هو « منظر » الموجود . وينشأ عن هذا التوافق بين الإدراك - بوصفه نظراً^(١) - والمثال تطابق^(٢) بين المعرفة والموضوع وهكذا ينشأ عن تقدم « المثال^(٣) » و « النظر^(٤) » في الرتبة على « الاليتايا » تحول في ماهية الحقيقة . وتصبح الحقيقة هي صواب (أورثوتيس^(٥)) الإدراك والتعبير .

في هذا التحول الذي يطرأ على ماهية الحقيقة يتم في نفس الوقت تحول في مكان الحقيقة . صحيح أنها باعتبارها لا تحجبها ، لا تزال تمثل

= (بروس مالون أوثا تيرا مينوس أورثوتيسون بليوي) .
(١) في الأصل باليونانية ، وقد سبق ذكرهما .

(٢) في الأصل باليونانية $\sigma\mu\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ (هوميرونيس)

(٣) في الأصل باليونانية $\alpha\beta\gamma\delta$ (إيدايما) .

(٤) في الأصل باليونانية : $\epsilon\zeta\eta\theta$ (إيدايين) .

(٥) في الأصل باليونانية : $\iota\kappa\lambda\mu$ (أورثوتيس)

خاصية أساسية من خصائص الوجود نفسه . ولكنها - باعتبارها صواب
النظرة - ستصبح ميزة يختص بها المسلك الانساني من الوجود .

بيد أن أفلاطون مضطر على نحو من الأنحاء إلى إثبات الحقيقة
باعتبارها خاصية (من خصائص) الوجود ، لأن الوجود من جهة وجوده
(أو حضوره و كينونته) يكون له وجود في أثناء ظهوره ، وهذا الوجود
يأتي معه باللاتحجب . ولكن السؤال عن المتحجب ينتقل في نفس الوقت
إلى سؤال عن ظهور المنظر وبالتالي إلى النظر (أو الرؤية) المتصلة بهذا
المنظر وصحة هذه الرؤية وصوابها . ومن أجل هذا نجد في نظرية أفلاطون
ازدواجية ضرورية . وهذه الازدواجية نفسها هي التي تؤيد ما لم نقله من
قبل وما ينبغي أن نقوله الآن عن التحول في ماهية الحقيقة . وتوضح الازدواجية
بكل حدتها إذا عرفنا أن أفلاطون يتناول « الأليثيا » ويتحدث عنها في
الوقت الذي يقصد فيه الأورثوتيس (الصحة أو الصواب) ويضعها موضع
المقياس الملازم ، وكل هذا يقيم في نفس السياق الفكري .

ويمكن أن نستخلص هذه الازدواجية في تحديد أفلاطون لماهية
الحقيقة من عبارة واحدة ترد في الفقرة التي تتضمن تفسيره الخاص لرمز الكهف
(٥١٧ ب ، ٧ إلى ج ، ٥) . والفكرة الأساسية في هذه العبارة هي أن
المثال الأعلى هو الذي يحكم النير الذي يشد المعرفة إلى الموضوع الذي
تعرّفه . ولكن هذه العلاقة (بين المعرفة والمعروف) تفهم من جهتين •
ففي البداية يقول أفلاطون هذه العبارة الهامة : « إن مثال الخير هو علة

كل صحيح وكل جميل^(١) ، (أى علة إمكان الماهية) . ثم يقول بمد ذلك إن مثال الخير هو « السيد الذى يكفل (تحقيق) اللاتعجب كما يكفل الادراك^(٢) . وهاتان المبارتان لا تسيران فى خطين متوازيين ، بحيث تطابق « الأليثيا » (اللاتعجب) « الأورثا » (الصحيح والصائب) ويطابق النوس (العقل أو الفهم) « السكالاس^(٣) » (الجليل) . وإنما يتم هذا التطابق بطريقة التقاطع . فالصحيح أو الصائب (أورثا) وصحته أو صوابه يطابقه الادراك الصحيح ، والجميل يطابقه اللامتعجب ، ذلك أن ماهية الجليل تكمن فى أنه هو الظاهر أو المتجلى بذاته ومن ذاته أشد ظهور وأنقاه^(٤) ، وأنه هو الذى يظهر المنظر وبذلك يكون لامتعجبا . وكلا المبارتين تتحدثان عن صدارة مثال الخير أو تقدمه فى الرتبة باعتبار أنه هو الذى يجعل صحة المعرفة ولا تعجب المروف أمرا ممكنا . فالحقيقة هنا لا تعجب وصحة (أو صواب) فى آن واحد ، وإن كان هذا (لا يمنع) أن اللاتعجب لا يزال خاضعا لخير « الايدايا » (المثال) .

(١ ، ٢) فى الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكر النص اليونانى .

(٣) فى الاصل باليونانية : καλῶς

(٤) يد كر هيدجر الكلمة اليونانية التى تفيد هذا الظهور والجلال وهى

(ا كفافاستون) ἐκφανέστατον .

ونفس هذه الازدواجية في تحديد ماهية الحقيقة نجدها سائدة عند أرسطو . ففى الفصل العاشر من الكتاب السابع من الميتافيزيقا ، كتاب اثينا ، ١٠ ، ١٠٥١ ، أ ، ٣٤ وما بعدها) الذى يصل فيه تفكير أرسطو عن وجود الموجود إلى ذروته ، نجد أن اللاتحجب هو الطابع الاساسى الغالب على الموجود . ومع ذلك فإن أرسطو يقول : « ليس الكذب (الباطل) وصدق (الحق) فى الأشياء (الموضوعات) نفسها . . . وإنما هو فى الفهم ^(١) » . (الميتافيزيقا ، باب الاثنا ، ١٠٢٧ ب ، ٢٥ وما بعدها) .

إن حكم الفهم هو موطن الحقيقة والبطلان ^(٢) والفارق بينهما . وتكون العبارة حقيقية (صادقة) بقدر ما تتطابق مع الموضوع ، أى بقدر ما تكون تطابقا (هو مويوزيس ^(٣)) . هذا التعديد لماهية الحقيقة لم يعد يتضمن أية إهابة « بالأثينا » مفهومة بمعنى اللاتحجب ، وإنما أصبحت « الأثينا » - بوصفها الضد المقابل « للبسويدوس » - أى للكذب أو

(١) فى الاصل فى باليونانية .

ὅν δ' αὖ ἐστὶν τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν
τοῖς πράγματι ἀληθὲς δ' αὖτοί (Met. E, 4, 1027²⁵, 28²⁹)
(٢) أو الصدق والكذب .

ὁμοίωσις (٣) فى الاصل باليونانية :

عدم الصحة - عدم العكس من ذلك تفهم بمعنى الصحة أو الصواب. ومنذ ذلك الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصور المعبر عنه بالقول هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله. ويمكن أن نستشهد على هذا بالقضايا الأساسية التي تمثل الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة في التصور الرئيسية التي تعاقبت على الميتافيزيقا.

ففي العصر المدرسي الوسيط نجد عبارة توماس الأكويني: «توجد الحقيقة بمعناها الصحيح في العقل (الفهم) البشري أو العقلي الإلهي»^(١)، (مسائل الحقيقة، السؤال الأول، المادة الرابعة، الإجابة). إن مكانها الأساسي في العقل. ولم تعد الحقيقة هنا هي «الأيثيا» (اللاتسجب) وإنما أصبحت هي «الهومويوزيس» (التطابق أو التوافق)^(٢).

وفي بداية العصر الحديث نجد ديكارت يقول في عبارة تفوق العبارة السابقة حدة: «إن الحقيقة (الصدق) أو البطلان (الكذب) بمعناها الصحيح لا يمكن أن يوجد إلا في العقل (الفهم) وحده»^(٣)، (قواعد لهداية الذهن، القاعدة الثامنة، الاعتراض المباشر، ٣٩٦).

(١) في الاصل باللاتينية:

Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino

(٢) في الاصل باللاتينية: Adaequatio (توافق، تطابق، تماثل،

تكافؤ). (٣) في الاصل باللاتينية: Veritatem proprie vel falsitatem

non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, opp. X, 396).

ومع بداية اكتمال العصر الحديث نجد نيتشه يقول في عبارة تفوق العبارة الأخيرة أيضاً في حداثتها : « إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه » . إن قيمة الحياة هي الشيء الحاسم في نهاية الأمر » . (من خاطرة دونها نيتشه في سنة ١٨٨٥ ، إرادة القوة ، الحكمة ٤٩٣) .

إذا كانت الحقيقة في نظر نيتشه نوعاً من الخطأ ، فإن ماهيتها تكن في طريقة التفكير التي قضى عليها بأن تزيف الواقع كلما اتجه التصور (العقلي) إلى تثبيت « الصيرورة » الدائمة^(١) ، وبذلك تدعى أن هذا الذي تثبته هو الواقع ، مع أنه لا يتطابق مع الصيرورة السيالة (المتدفقة) ، أي أنه بالنسبة إليها مخالف للصواب بل خطأ بين .

وتحديد نيتشه للحقيقة بأنها عدم صواب الفكر يفتوى على الرضا بالتحديد التقليدي لماهية الحقيقة بأنها صواب (صحة) القول (لوجوس^(٢)) . ومفهوم نيتشه عن الحقيقة يعكس النتيجة النهائية التي تمنح عنها ذلك التحول الذي تم في ماهية الحقيقة فجعلها تنتقل من لا تحجب الوجود إلى صواب النظر . وقد تحقق التحول نفسه في تحديد الوجود (أي كينونة الكائن

(١) أي أن كل تصور عقلي لابد أن يريف الواقع لأنه يضطر إلى تثبيته ، في حين أنه في صيرورة متصلة .

(٢) العبارة في الاصل باليونانية : λόγος

أو حضور الحاضر كما يفهمه الفكر اليوناني^(١) بأنه ايدايا (مثال) .
والنتيجة التي نستخلصها من هذا التفسير للموجود هي أن الكينونة
(الحضور) لم تعد — كما كانت في بداية الفكر الغربي — هي استشراف^(٢)
المتعجب للاتعجب ، مع العلم بأن هذا اللاتعجب نفسه — باعتباره تكتفا
أو انكشافا — يمر عن الخاصية الأساسية للكينونة . إن أفلاطون يفهم
الكينونة (حضور الماهية أو الأوزيا^(٣)) بوصفها مثالا (ايدايا) . ولكن
هذه المثال لا يخضع للاتعجب ولا يمكن أن نقول عنه إنه يظهر اللامتعجب
أداء لخدمة له^(٤) . وإنما الأولى أن يقال إنه يحدد الظهور (التجلي)
الذي قد يجوز — في إطار ماهيته نفسها وبالرجوع إلى ذاته وحدها —
أن يسمى لاتعجبا . إن « الايدايا » (المثال) لم تعد هي المجال^(٥) الذي

(١) هذه محاولة الاقتراب من المعنى الأصلي الذي يقصده هيدجر من
كلمة $\alpha\upsilon - \omega\sigma\omega\upsilon\gamma$ التي أشرت في هامش سابق إلى صموية ترجمتها .
والكينونة والحضور قريبتان من المعنى الأصلي ، بشرط ألا ننسى أن الكائن
أو الموجود يكون ويحضر في ماهيته ، أو يعلنها ويفصح عنها ويظهر .
(٢) أو تطلعه إليه وطلوعه في نوره . (٣) الكلمة الأصلية هي

$\sigma\upsilon\gamma\gamma\alpha\mu\epsilon\tau\alpha$ وتعرف عادة بالجوهر أو الماهية . (٤) أو امثالاً لأمره
والمعنى كما سبق أن المثال (المنظر أو المظهر) لم يعد يخضع للحقيقة بوصفها
لاتعجبا ولم يعد يقف منها موقف الطاعة ، وإنما أصبح يخضع للحقيقة أو
اللاتعجب الأصلي لنفسه ، أي للظهور والتجلي ومن ثم يخضع لحكم النظر
وصحته وصوابه . (٥) الكلمة الأصلية معناها المقدمة أو مقدمة المسرح
الذي يصور الحقيقة ، وهي العكس من الخلفية .

تعد فيه « الأليثيا » عن نفسها ، وإنما أصبح الأساس الذي يجعلها ممكنة .
ولكن حتى (هذا التفسير) يجعل « ابدأيا » تنصر على شيء من الماهية
الأصلية — التي لا تزال غير معرفة — « للأليثيا » .

لم تعد الحقيقة إذن — بوصفها لا تعجبا — هي الطابع الأساسي للوجود ،
وإنما أصبحت — نتيجة انخضوعها لنير المثال — صفة أو صوابا ، كما أصبحت
بعد ذلك خاصية مميزة (لطريقة) معرفة الوجود .

ومنذ ذلك الحين بدأ النزوع إلى « الحقيقة » بمعنى صحة النظر
وصواب (حكمه) ، منذ ذلك الحين أصبح اكتساب النظرة الصائبة إلى
المثل هو الأمر المحسم في كل المواقف الأساسية من الوجود . ومن أجل
هذا ارتبط التفكير في « الباءدايا » بالتعقول الذي تم في ماهية « الأليثيا »
كما ارتبطا بنفس الحكاية التي يصورها رمز الكهف عن الانتقال من مستوى
(للإقامة) إلى مستوى آخر .

والفارق بين مستويي الإقامة^(١) في داخل الكهف وخارجه هو (في
الواقع) فارق في « الصوفيا »^(٢) . وتدل هذه الكلمة بوجه عام على الاحاطة

(١) أو بين المقامين (مكانى الإقامة) .

(٢) في الأصل باليونانية Σοφία (محبة الحكمة والشوق

إلى معرفة الصوفون أو الواحد والمعنى والكل) وإن كان هيدجر يفسرها
بمعنى آخر هو حكمة الحب ويرجع بها إلى أصلها الاشتقاقي .

بشيء ومعرفة وتفهيمه. ولكن معناها الأصيل هو الاحاطة بما (يكون)
(في حالة) اللاتعجب . وبهذه الكيفية يتم له كيان ثابت . وهذه
الاحاطة أو المعرفة تختلف من مجرد تحصيل المعارف والعلومات . إنها تدل
على الاستقرار في مقام^(١) يستند باديء ذي بدء إلى كيان ثابت .

إن المعرفة أو الاحاطة التي يعتقد^(٢) بها هفاك في الكهف السفلى (أو
الايكاي صوفيا ، الجمهورية ، ٥١٦ ج ، ٥١٥) تتفوق عليها « صوفيا » أو
معرفة أخرى . وهذه « الصوفيا » أو المعرفة الأخيرة تتبعه قبل كل شيء
إلى رؤية وجود الوجود في « المثل » . وهي إلى جانب هذا تتميز —
بالقياس إلى تلك « الصوفيا » المأخوذة بها في داخل الكهف — بذلك
النزوع الذي يدفعها لتجاوز الكائن (الحاضر) القريب والتماس التمام في
الكيان الثابت الذي يظهر نفسه بنفسه . إن هذه « الصوفيا » في ذاتها
محبة وصداقة (فيليبيا^(٣)) « للمثل » التي تتضمن اللاتعجب . هذه الصوفيا
(التي يؤخذ بها) خارج الكهف هي الفلسفة^(٤) . والفلسفة كلمة عرفتها

(١) أي الاستحواذ على مكان للإقامة .

(٢) أي تكون بمثابة المقياس الملزم .

(٣) في الأصل باليونانية .
ἡ ἐκεῖ σοφία

(٤) في الأصل باليونانية
φιλία

(٥) في الأصل باليونانية :
φιλοσοφία

لغة اليونان قبل عهد أفلاطون واستخدمها بوجه عام للدلالة على المحبة (أو الميل) لمعرفة صحيحة. وقد كان أفلاطون هو أول من أطلق الكلمة على معرفة معينة بالموجود تحدد^(١) في نفس الوقت وجود الموجود بأنه مثال. ومنذ أفلاطون أصبح التفكير في وجود « فلسفة »، لأنه تطلع إلى « المثل » (أو نظر يحاول استشرافها). ولكن « الفلسفة » التي بدأت مع أفلاطون قد احتفظت من بعده بطابع ذلك الذي سمي في وقت متأخر « الميتافيزيقا ». وأفلاطون نفسه يقدم لنا الصورة الأساسية للميتافيزيقا في الحكاية التي يحكيها رمز الكهف. بل كلمة « الميتافيزيقا » نفسها قد سبق أفلاطون إلى صياغتها صياغة أولية في رمز الكهف. فعندما يصور لنا (الجمهورية، ٥١٦) تعود النظر على المثل نجده يقول (٥١٦ ج، ٣) : « إن الفكر يتجاوز^(٢) ذلك الذي لا يعرف إلا معرفة الظل والانعكاس (ويطوف فوقه) » إلى^(٣) هذه، أي إلى « المثل ». إنها^(٤) هي فوق الحسوس الذي يرى من خلال الرؤية غير الحسية، وهي وجود الموجود الذي لا يمكن أن يفهم بأدوات الجسد. واسمى ما في مجال « فوق الحسوس » هو ذلك « المثل » الذي يوصف بأنه « مثال المثل » ويظل لهذا السبب هو علة ظهور كل

(١) أي للمعرفة. (٢) الكلمتان الأصليتان هما $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\alpha \tilde{\nu}\tau\alpha$.

(٣) فوق أو وراء ذلك) صيغة اكنية. (٤) الكلمتان الأصليتان هما :

(أي إلى هذه) أي إلى هذه (أي إلى تلك) (٤) أي المثل. $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\alpha \tilde{\nu}\tau\alpha$ ، $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\alpha \tilde{\nu}\tau\alpha$.

موجود وثبات كيانه . ولما كان هذا « المثال » هو علة كل (شئ) فإنه لهذا السبب هو « المثال » الذى يسمى « بالخير » . هذه العلة التى تعتبر أسى العلة وأولها يسميها أفلاطون كما يسميها أرسطو « الالهية » . . (توثيون^(١)) ومنذ أن فسر الوجود بأنه « ايدايا » (مثال) أصبح التفكير فى وجود الوجود تفكيراً ميتافيزيقياً ، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية^(٢) . واللاهوت معناه هنا تفسير « علة » الموجود بأنه هو « الإله » ونقل الوجود إلى هذه العلة التى تحوى فى ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها ، لأنها هى أعلى الموجودات رتبة فى الوجود .

ونفس هذا التفسير للوجود بأنه (ايدايا) — وهو تفسير يرجع الفضل فى أهميته وصدارته إلى التحول الذى تم فى ماهية « الأليثيا » — يستلزم نظرة متميزة^(٣) إلى المثل . وهذا التمييز يتناظر مع الدور الذى تقوم به « البايديا » أو « صياغة » الإنسان . ومن ثم غلب على الميتافيزيقا الاهتمام بوجود الانسان ووضعه بين الموجودات .

وبداية الميتافيزيقا فى تفكير أفلاطون تمثل فى الوقت نفسه بداية

(١) τὸ θεῖον (الإلهى) .

(٢) حرفياً : ثيولوجية أو إلهية (لاحظ أنها تأتى من الكلمة السابقة

« ثيون ») . (٣) حرفياً : يستلزم تمييز النظر إلى المثل .

« النزعة الانسانية » ونحن نستخدم الكلمة الأخيرة في هذا السياق بمعناها الجوهرى ، أى بأوسع معانيها . وتدل « النزعة الانسانية » بهذا المعنى على ذلك الحدث الذى ارتبط ببداية الميتافيزيقا وتطورها^(١) ونهايتها ، وهو حلول الانسان — من وجهات نظر متفاوتة ولكن عن علم وقصد — فى وسط الموجودات (ومركزها) دون أن يستلزم هذا بالضرورة أن يكون هو أعلى الموجودات . نقول « الانسان » وقد نقصديه زمرة بشرية معينة أو البشرية كلها ، فردا أو جماعة ، شعبا أو مجموعة من الشعوب . والمقصود فى كل الأحوال — وفى إطار سياق ميتافيزيقى أساسى يضم الموجودات — هو الأخذ بيد الانسان الذى تحددت (ماهيته) بهذه الطريقة — أى الحيوان الناطق^(٢) — ومساعدته على تحرير إمكانياته وبلوغ اليقين عن مصيره والأمان فى « حياته » . ويتم هذا على هيئة صياغة لسلوك « الأخلاقى » ، خلاص للنفس الخالدة ، وتفتح للطاقات للبدعة ، وتهذيب العقل ، ورعاية للشخصية ، وإيقاظ الاحساس بالقضايا العامة ، وصقل للجسد ، وقد يتم أيضا على صورة تشابك بين بعض هذه « النزعات الانسانية » أو بينها جميعا . وفى كل حالة يتحقق نوع من الدوران الميتافيزيقى المحدد حول الإنسان فى ذلك ضيق أو واسع . ومع اكتمال الميتافيزيقا تلج « النزعة الميتافيزيقية » أيضا (أو الانثروبولوجيا بالمفهوم اليونانى) على أشد « الاوضاع » تطورا وأكثرها فى نفس الوقت إطلاقا .

(١) حرفيا : تفتحها .

(٢) فى الاصل باللاتينية : animal rationale

أن تفكير أفلاطون يخضع للتحول الذي تم في ماهية الحقيقة ، هذا التحول الذي أصبح فيما بعد تاريخ الميتافيزيقا التي بدأت تحقق اكتمالها المطلق في تفكير نيتشه . ولهذا فلا يمكن أن تكون « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة قطعة من الماضي . إنها « حاضر » تاريخي . ونحن لا نقصد هذا فحسب بمعنى التأثير التاريخي اللاحق « لنظرية » من النظريات . ولا نقصد أيضا بمعنى بعث الروح القديمة أو محركاتها ، ولا مجرد الحفاظ على التراث المأثور . (إن الأمر لأكبر من هذا بكثير .) فذلك التحول في ماهية الحقيقة (قطعة من) الحاضر لأنه هو الواقع الاساسي الراسخ منذ أقدم الازمنة ، الواقع الذي يغفل في كل شيء ويغلب على كل شيء ، واقع تاريخ الكرة الأرضية الذي لا تزال عجلته دائرة حتى الزمن المعاصر .

كل ما يعرض للإنسان التاريخي من أحداث فائتة هو نتيجة مرتبة على قرار حاسم عن ماهية الحقيقة ، وهو قرار اتخذ من قبل ولم يتوقف أبدا على (إرادة) الانسان نفسه . هذا القرار الفاصل هو الذي كان يبين في كل مرة نوع الحقيقة التي (ينبغي) البحث عنها وإثباتها ، أو نبذها واستقاطها ، وذلك على ضوء الماهية التي تم تعديدها للحقيقة .

والحكاية التي يرويها رمز الكهف تعطينا صورة دقيقة عما يحدث الآن أو سوف يحدث في تاريخ البشرية المطبوعة بالمطابع القربى : إن الانسان يفكر في كل ما هو موجود وفي ذهنه أن ماهية الحقيقة هي صواب التصور (العقلي) أو صغته ، ولهذا نجد يفكر في كل موجود على أساس

« المثل » كما يقدر كل واقع على أساس « القيم » . وليس المهم في هذا هو نوع المثل والقيم التي يضمها (نصب عينيه) ، وإنما المعيار الوحيد الفاصل في هذا هو أن الواقع قد أصبح يفسر على أساس « المثل » وأن العالم يوزن بميزان « القيم » .

ذكرنا القارئ فيما سبق بالماهية الأصلية للحقيقة . وقد تبين أن اللاتعجب هو الخاصية الأساسية للموجود . والتذكير بالماهية الأصلية للحقيقة يقتضى بالضرورة أن نفكر في هذه الماهية تفكيراً أكثر أصالة . ولهذا فلا يمكن أبداً أن نقف (في فهمنا) للاتعجب عند المعنى الذي فهمه أفلاطون منه عندما أخضعه « للابدأيا » (المثل) . والسبب في هذا أن اللاتعجب كما يفهمه أفلاطون يظل متعلقاً بالنظر ، والادراك ، والفكر ، والقول والتفكير بهذه العلاقة معناه التخلي عن ماهية اللاتعجب .

وكل محاولة لوضع ماهية اللاتعجب في « العقل » أو « الروح » أو « الفكر » أو « اللوجوس » أو تأسيسها على أى نوع آخر من أنواع « الذاتية » لن تفلح في انقاذ ماهية اللاتعجب . ذلك أن هذا الذى يحتاج إلى تأسيس ، وهو ماهية اللاتعجب نفسه ، لم يتم السؤال عنه هنا سؤالاً كافياً . إن ما سنفعله في كل الأحوال أن يخرج عن « تفسير » نتيجة مترتبة على ماهية اللاتعجب التى لم تفهم على الوجه الصحيح .

لاغنى لنا قبل هذا عن تقدير (الجانب) « الايجابى » الكامن في الماهية « السلبية » « للاليتيا » (أو اللاتعجب) . ولاغنى لنا

عن الاحساس بأن هذا « الجانب الايجابي » هو الخاصية الاساسية للوجود نفسه . ولا بد أن تأتي المحنة أولا ، هذه المحنة التي لا يكتفى فيها بالسؤال عن الوجود وحده ، وإنما يصبح الوجود لأول مرة موضع السؤال . ولما كانت هذه المحنة وشبكة الوقوع ، فإن الماهية الأصلية للحقيقة لا تزال راقدة في أصلها^(١) المحتجب الخفى .

(١) أو مستقرة وكامنة في مبدأها المحجوب .

٣ — أئئما

(هراقطس - الئرة الساءة عئرة)

أطلق عليه لقب الفيلسوف المظلم^(١)، واشتهر هيراقليطس بهذا اللقب منذ أن كانت مؤلفاته لا تزال كاملة. أما الآن فنحن لا نعرف منها الاشذرات ناقصة : والمفكرون المتأخرون — مثل أفلاطون وأرسطو — ، والكتاب وعلماء الفلسفة اللاحقون — مثل ثيوفراستوس وسكستوس امبيروقوس وديوجينيس اللاثرتي وبلوتارك — بل كذلك آباء الكنيسة المسيحيون — مثل هيپوليتوس وكليمنس السكندري وأوريجينس — يقتبسون بعض نصوص هيراقليطس التي نجدها في ثنايا أعمالهم . ولقد جمعت هذه النصوص والاشذرات ، وكان لعلماء قه اللغة (اليونانية) والباحثين في تاريخ الفلسفة أكبر الفضل في جمعها . وتتألف هذه الشذرات في بعض الأحيان من عدة جمل ، وفي بعضها الآخر من جملة واحدة ، وقد لا تزيد في أحيان كثيرة عن مزق من عبارات مبهورة أو بضعة كلمات متفرقة .

إن سياق التفكير عند الفكرين والكتاب المتأخرين هو الذي يحدد اختيارهم الكلمات هيراقليطس وطريقتهم في اقتباسها . وهو الذي يحدد كذلك مجال تفسيرهم لها . ولو تأملنا مواضع هذه الكلمات من كتابات المؤلفين المتأخرين لما وجدنا لهذا السبب إلا السياق الذي ضمنوه النص المقتبس ، لا السياق الأصلي الذي استخرجوها منه . ومن ثم فإن النصوص المقتبسة والمواضع التي وردت فيها لن تقدم لنا الجانب الاساسي من تفكير

(١) في الاصل باليونانية (ἡρᾰκλῆς τὸ μυστικόν)

هيراقليطس، أى الوحدة الموضوعية التى تعتمد ما فيها البنية الداخلية لؤلفاته .
والنظرة الثانية فى هذه البنية هى الكيفية بالكشف عن المصدر الذى ينبثق
منه حديث الشذرات المتفرقة ، وهى الكيفية أيضا بأن تدلنا على المعنى الذى
تقهم به صوت كل شذرة منها على حدة . ولما كان من المسير علينا أن
نحدث بذلك المركز الذى نبعت منه كتابات هيراقليطس واستمدت
وحدثها ، وكانت صعوبة التفكير فى هذا المركز تزداد يوما بعد يوم ،
فمن أولى باطلاق لقب « المظلم » على هذا المفكر وأحقهم بأن يبدو فى
أعينهم مظلمًا . بل إن المعنى الحقيقى الذى ينطوى عليه هذا اللقب بظال هو
نفسه على غموضه وظلامه بالنسبة إلينا .

يوصف هيراقليس « بالمظلم »^(١) . غير أنه هو المنير . ذلك أنه
ينطق عن المنير عندما يحاول الاهاية بظهوره (وتجليه) فى لغة الفكر .
إن المنير ليقى ، بقدر ما يتيرون نحن نسمى نوره الانارة . وعلينا أن نتفكر
فيما يتصل بها وينتمى إليها ، كما نتفكر فى طريقة حدوثها والمكان
الذى تتم فيه . إن كلمة « المنير » تدل على ما يضيء ويشع ويسطم .
والانارة هى التى تسكن الظهور ، وهى التى تمنع الظاهر حرية الظهور .

(١) كما يوصف أيضا فى الكتابات الرومانية المتأخرة بالتيلاسوف الباكى .
ولعل هذا أن إلى جهامة وجدته وحسه التراجيدى الممبق . ولعله أيضا أن يكون
السوفى إعجاب ينته به وحبه له ، حتى أنه لم يجد فى الفكر اليونانى كله قرينا له .

والحرية^(١) هي مجال اللاتعجب (أو التكشف). والكشف (أو اللاتعجب) هو الذى يدبر أمره. وعلينا بعد أن نسأل عما ينتمى بالضرورة لهذا الكشف، ونرى إن كان الكشف (اللاتعجب) والانارة هما نفس الشيء.

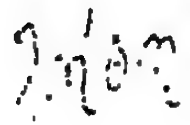
لن يغنينا الرجوع إلى معنى كلمة « اليثيزيا^(٢) شيئا ولن نجنى منه ثمرة، ولا بد أيضا من التريث قبل أن نقرر إن كان ما نفهمه عادة من « الحقيقة » و « اليقين » و « الموضوعية » و « الواقع » يرتبط أدنى ارتباط بما يشير إليه تكشف (لاتعجب) الفكر وإنارته. لعل الفكر الذى يتبع مثل هذه الإشارة أن يستشكل عليه أمر أجل وأسمى من تأكيد الحقيقة الموضوعية كما تؤخذ على معنى المبارات (أو القضايا) الصادقة. ما السر فى ذلك التسرع الذى يدفع البعض دائما إلى نسيان الذاتية التى ترتبط بكل موضوعية؟ وما الذى يجعلهم، كلما لاحظوا هذا الارتباط بينهما، يحاولون تفسيره بالاعتماد على أحد طرفيه أو بإضافة طرف ثالث يمكنه الجمع بين الموضوع والذات؟ ولماذا يأتون فى عناد أن يتصوروا مرة واحدة إمكان أن يعلن الارتباط بين الذات والموضوع عن ماهيته فى ذلك الذى يضمن ماهية

(١) حرفيا: الحر

(٢) فى الأصل باليونانية ἀληθεια — ولم اشأ ترجمتها باللاتعجب (التكشف من طوايا الحياء والاحتجب) ولا « بالحقيقة » حتى لا أتعبج تفسير المؤلف لها.

الموضوع وموضوعيته ، وماهية الذات وذاتيتها ، أى يضمن قبل ذلك المجال الذى تتحقق فيه علاقتهما المتبادلة ؟ إن المشقة التى نكابدها من التفكير فى هذا « الصامن » قبل أن تيسر لنا القدرة على التعامل إليه لا ترجع إلى قصور الفهم السائد ، ولا إلى الضيق بالنظرة الرحبة التى تعلق المؤلف وتزعج المعتقد الذى درجنا عليه . فالأولى من هذا أن نرجح سبباً آخر . فنحن نعرف أكثر عما نطيق ، ونسرع فى الاعتقاد تسرعاً لا يقيح لنا أن نجرب السؤال، ونسكن إليه . ذلك أن هذه التجربة وهذا السكن فى أشد الحاجة إلى القدرة على الاندهاش من البسيط والاطمئنان إلى هذا الاندهاش كما يطمئن المرء إلى وطنه وبيته .

وطببعي أن هذا البسيط لن يقدم لنا بمجرد ترجمة كلمة « اليثيزيا » ترجمة ساذجة تعبر عن معناها الحرفي أو تردد أن هذا المعنى هو « اللاتحجب » . إن اللاتحجب هو الطابع الأساسى الذى يميز ذلك الذى تمكن من الظهور بالفعل وترك التحجب أو الخفاء وراءه . وهذا هو معنى الحرف (a) الذى تبدأ به الكلمة ، وهو الحرف الذى وصفه عام النحوى والقواعد فى مرحلة متأخرة من مراحل الفكر اليونانى بأنه الألف (a) السالبة أو النافية . إن الملاقة « بالليثيه^(١) » أو التحجب وبهذا التحجب نفسه لن

(٢) فى الاصل باليونانية  (الخفاء أو التحجب)

تفقد وزنها إن نحن اقتصرنا على تجربة اللامتجيب تجربة مباشرة وفهمناه
بمعنى الظاهر أو الحاضر والكائن.

إن الاندهاش لا يبدأ إلا بالسؤال عن معنى هذا كله والطريقة التي
تم بها ، ولكن كيف يمكننا الوصول إليه ؟ أيكون ذلك بالإقبال على نوع
من الاندهاش الذي يتطلع إلى مانهفه بالانارة والكشف (١) ؟ .

إن اندهاش الفكر يعبر عن نفسه بالسؤال . يقول هيراقليطس :
« كيف يعني لا مريء أن يعجب نفسه بما لا يفيب أبدا (٢) » .

وعبارة هيراقليطس السابقة تعد الشذرة السادسة عشرة من شذراته
الباقية . ولعلها تستحق أن تكون الشذرة الأولى ، نظراً لمنزلتها من
الشذرات الأخرى وقدرتها الفائقة على الاشارة والايحاء .

وقد ذكر كليمنس السكندري (من حوالى سنة ١٥٠ إلى سنة ٢١٥

(١) حرفياً : اللاحجب .

(٢) فى الأصل باليونانية :

Τὸ μὴ δῆλον ποτὲ ποτὶ αὐτὸς τὸς ἀποφύγε

(تومى دينون بوتى بوس أن نيس لاثوى ؟) أى كيف لانسان أن ينفى أو
يحتفى من ذلك الذى لا يفيب أو لا يهوى ولا يتدهور أبدا ؟ . والترجمة التي يأخذ
بها هيدجر هي ترجمة العالمين « ديلز وكرانسر » اللذين كان لهما فضل تحقيق
نصوص الفلاسفة السابقين على سقراط فى طبيعتها المشهورة .

بعد الميلاد) هذه العبارة في كتابه «المربي»^(١) لتأييد إحدى أفكاره اللاهوتية والتربوية : فهو يستشهد بشذرة هيراقليطس ويقدم لها قائلا : « ربما استطاع انسان أن يتخفى بعيداً عن النور المدرك المحسوس ، ولكن من المستحيل عليه أن يفعل ذلك مع النور الروحي ، أو كما يقول هيراقليطس... »^(٢) (المربي » الكتاب الثالث ، الفصل العاشر) .

وكليمنس السكندري يقصد بهذه العبارة أن الله محيط بكل شيء ، مطامع على كل ما يفعله الانسان ، لا تخفى عليه خطيئة ارتكبها في الظلام . لهذا نجده يقول أيضا في موضع آخر من كتابه السالف الذكر : « ولهذا لن يسقط انسان ، حرص على أن يرى الله ، في كل فعله »^(٣) . (الكتاب الثالث ، الفصل الخامس) من ذا الذي يمكنه أن يمنع كليمنس السكندري من وضع عبارة هيراقليطس في سياق القصور المسيحية وفقا

(١) وهو الكتاب المعروف باسم بايداغوجوس (Paidagogos)

(٢) ذكر المؤلف هذه العبارة في الاصل باليونانية :

« λήσεται (!) Μέν δ' ἔως τοῦ αἰσθητοῦ φῶς τις . τοῦ δὲ νοητοῦ ἀδύνατον ἔστιν ἕως φησιν Ἡράκλειτος » ...

(٣) في الاصل باليونانية :

« οὐτως δὲ μόνος ἀπ' αὐτοῦ τις διαμένει , ἐπὶ πάντοτε συνπαρεῖναι νομίζου τοῦ θεοῦ »

لأهدافه اللاهوتية والتربوية وبعد انقضاء بضعة قرون عليها ؟ ومن ذا الذى يمكنه أن يحول بينه وبين تفسيرها على طريقته ؟ . إن هذا الرجل - الذى يمد من آباء الكنيسة الأول - يذكر العبارة وفي ذهنه ذلك المذهب الذى يحاول أن يتخفى بعيداً عن النور (الإلهى) . أما هيراقليطس فيتحدث عن البقاء في حالة الاحتجاب . وكليمنس يقصد النور المتعالى على عالم الحس أى إله العقيدة المسيحية^(١) . أما هيراقليطس فلا يذكر إلا ذلك الذى « لا يفيب أبداً » . ولو سألنا : هل تعنى « لا » التى تؤكدنا في هذه العبارة نوعاً من القصر والتحديد لبقى السؤال فى هذا الموضع والمواضع التالية مفتوحاً .

ماذا عسى أن نستفيد من رفض التفسير اللاهوتى لهذه الشذرة بحجة أنه تفسير خاطئ ؟ ربما تصور البعض أننا نريد من وراء الملاحظات التالية أن نزهو بتقديم تفسير صحيح مطابق لنظرية هيراقليطس ، ولكننا فى الواقع سنقصر كل جهودنا على البقاء بالقرب من كلمة هيراقليطس التى تنطق بها عبارته السابقة ، فلعل هذا أن يسهم فى هداية فكر يأتى فى المستقبل إلى أفق نداء لم يسمع صوته بعد .

(٥) حرفياً : (ولهذا السبب وحده إذن لا يسقط أحد أبداً إن هو استمسك بأن يكون الله بالنسبة إليه حاضراً فى كل مكان) .

(٥) يكمل هيدجر العبارة بالكلمة اليونانية $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\tau\omicron\varsigma\acute{o}\varsigma$ (أى الإله) .

ولما كان هذا النداء يصدر عن الوعد الذى يخضع له الفكر ويلتزم به ، فليس المهم هنا أن تقيم وتوازن لعرف من هم المفكرون الذين اقتربوا من هذا النداء ولا مدى اقترابهم منه . بل الأولى من ذلك أن نوجه كل جهودنا إلى محاولة الاقتراب من مجال ذلك الذى يستحق منا عناء التفكير فيه ، من خلال الحوار الذى نقيمه مع مفكر قديم .

إن أصحاب النظر والبصيرة يملكون أن هيراقليطس يتحدث إلى أفلاطون على نحو يختلف عن حديثه إلى أرسطو أو أحد آباء الكنيسة أو هيجل أو نيتشه . ومن تمسك بهذه التفسيرات التاريخية المتنوعة ، فسيجد نفسه مضطرا إلى اعتبارها تفسيرات تتفاوت صحتها على قدر علاقتها بهذا المفسر أو ذاك ، وسيجد أن هذا التنوع فى التفسير سيهدده بمواجهة شبح النسبية المفرغ . ما السبب فى هذا ؟ لأن الخطأ التاريخى الذى تنطوى عليه هذه التفسيرات يكون فى هذه الحالة قد تخلى عن الحوار المتسائل مع المفكر ، بل لعله ألا يكون قد دخل بالمرة فى مثل هذا الحوار .

إن الوجه الآخر لكل تفسير يقدم لتفكير المفكر من طريق الحوار معه إنما هو علامة خصوبة لم تقل أو لم يعبر عنها ، مطوية فى ذلك الذى لم يستطع هيراقليطس نفسه أن يقوله (أو يعبر عنه) إلا عن طريق النظرات التى قيصت له وحده . وكل محاولة لتمتدب نظرية هيراقليطس الموضوعية الصحيحة لن تخرج عن كونها محاولة تبتمدب بنفسها عن ذلك الخطر المبارك الذى يصيب الانسان حين تصيبه حقيقة فكر ما .

والملاحظات التالية لا تؤدي إلى أية نتيجة، إنها تكفى بالإشارة إلى الحدث .

صفت عبارة هيراقليطس على شكل سؤال . والكلمة التي ينتهى بها هذا السؤال انتهاؤه إلى غايته (التيلوس ^(١)) تسمى ذلك يبدأ منه السؤال نفسه . إنه المجال الذى يتحرك فيه الفكر . والكلمة التي يرتفع نحوها السؤال هي « لاثوى ^(٢) » هل هناك أبسر من القول بأن

(١) وهو الهدف أو الغرض أو الغاية أو الكمال المتحقق ، ومنها تانى الغائية (التيلولوجيا) — وقد دخلت الكلمة فى اللغة الألمانية على يد فيلسوف عصر التنوير المعروف كرستيان فولف (الفلاسفة العقلية ، ١٨٢٨ ، الجزء الثالث ، ٨٥) ولكن الغاية والغائية ترتبطان أصلا بنظرية أرسطو عن المعللة الغائية (تيلوس) تميزا لها عن المعللة الفاعلية (ايتيا) . غير أن التفسير الغائى للطبيعة والكون والكائنات العضوية بوجه خاص يمتد عبر تراث طويل يمسك أنا كسا جوراس بطرفه الأول (فكرته عن النوس أو العقل الكونى) ويتصل مع أرسطو وآباء الكنيسة المسيحية والفلاسفة المدرسين فى العصر الوسيط وليبنتز الذى حاول التوفيق بين التفسيرين الآلى والغائى بعد أن استبعد ديكرت هذا التفسير الأخير من العلم ، وكانت الذى أثبت الغائية الذاتية ولم يسمع بالغائية الموضوعية فى الطبيعة إلا على سبيل التمثيل ، لأننا لن نستطيع البرهنة عليها أو تفسيرها فى الظواهر الطبيعية والعضوية ، واستمر الاشكال الذى طرحه كانت طوال القرن التاسع عشر دون تغيير يذكر ، حتى جاءت البحوث الطبيعية والبيولوجية الحديثة (بلانك ودريش وأوكسكيل) فأثبتت وجود الغائية فى الطبيعة والحياة العضوية .

(١) فى الأصل باليونانية $\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$

« لا ثانو^(١) » ، (اخفى وتحجب) والماضى الناقص منها (الاثون) تعنى
أننى أظل مخفياً أو محتجباً ؟ ومع هذا كله فنحن لازلنا عاجزين عن الوصول
إلى المعنى المباشر الذى نطق به هذه الكلمة .

يروى لنا هوميروس (الاياذة ، النشيد الثامن ، البيت ٨٣ وما بعده)
كيف كان أوديسس يستمع إلى المغنى ديمودكوس وهو يقرنم بأغنياته
الحزينة وأغنياته المرحية فى بلاط ملك « الفاقيين » ، وكيف كان يخفى
رأسه فى كل مرة ويبكى دون أن يلحظه الحاضرون . يقول البيت الثالث
والتسعون من هذا النشيد ما ترجمته : « عندئذ ذرف الدموع ، دون أن
يلحظه الآخرون جميعاً^(٢) . غير أن ترجمة « فوس^(٣) » أكثر اقتراباً من

(١) فى الاصل باليونانية

ἐλαθεῖν والماضى الناقص منها ἐλαθοῖς

(٢) البيت الاصلى :

ἐνδὲν ἄλλοις Μένει πέντε ἐλάνθανε δάκρυα λείβων

(٣) هو يوحنا هيريش فوس (١٧٥١ — ١٨٢٦) من أشهر الشعراء
والمترجمين فى القرن الثامن عشر ، وأشدهم حماساً فى نزعة الكلاسيكية . تأثر
بهيردر وكلوبشتوك ، واتصل بهجواته الذى قدر ترجماته وأشاد بحرصه على الأوران
والبحور الأصلية ووفائه للمعنى والحرف . كتب عدداً كبيراً من القصائد والملاحم
الشعرية التى تهتم بوصف الحياة الريفية ولا تخلو من الجود والعقلانية . ولا يكاد
الناس يذكرون له اليوم إلا ترجماته الأنيقة المأخوذة من هوميروس الخالد ، =

القول اليونانى ، لأنها تنقل الفعل الهام « أخفى » (اللاتانى^(١)) إلى اللغة الألمانية : « أخفى الدموع المساقطة عن بقية الضيوف . ولكن «اللاتانى» ليست فعلا متعديا وإنما تعنى « ظل مخفيا أو محتجبا » أى من حيث هو إنسان يذرف الدموع . والبقاء مخفيا أو محتجبا هو الكلمة الأساسية فى اللغة اليونانية ، أما اللغة الألمانية فتقول : « بكى دون أن يلحظه الآخرون . وبهذا المعنى أيضا تترجم عبارة أبيه تور المروفة لآثى بيوزاس^(٢) ، (عش فى الخفاء) . أما معناها الأصلى كما فكر فيه اليونان فهو : « ابق — بوصفك ذلك الذى يحيا حياته مخفيا أو محتجبا » . والخفاء أو التعتيب هو الذى يحدد هنا أسلوب كينونة الانسان — (أو حضوره) — بين الناس . واللغة اليونانية تكشف بطريقة قولها عن أن التعتيب (التخفى) ، أى البقاء فى التعتيب والخفاء ، أسلوب فى الكينونة (أو الحضور) يفوق جميع الأساليب الأخرى . والخاصية الأساسية للكينونة نفسها تتحدد من عن طريق البقاء فى (حالة) الخفاء (التعتيب) أو حالة اللاتعتيب .

== وذلك على الرغم من ترجماته الأخرى عن الأدب الرومانى (فرجيل وهوراس وأوفيد وبروتيرس) .

(١) فى الاصل باليونانية ἡ ἀποκρυψιστική

(٢) فى الاصل باليونانية ἡ ἀποκρυψιστική أى عش منظومها متوحداً بعيداً عن إزهاج الناس ؟ .

ولسنا بحاجة للرجوع إلى اشتقاق كلمة « الـيـثـيـزـيـا » — وهو اشتقاق قد يبدو ظاهر المرونة — لكي نعرف أن كينونة الكائن (أو حضور الحاضر) لا تعبر عن نفسها في اللغة إلا من خلال الظهور ، والتبدى ، والافصاح عن النفس ، والحضور ، والوجود ، والانبثاق ، والمظهر . وما كان لهذا كله أن يتسق ويتناغم في ثنايا الوجود اليونانى واللغة اليونانية لو لم يكن البقاء في التعجب أو اللاتعجب هو الخاصية السائدة التى لا تحتاج إلى التعبير عن نفسها في اللغة ، لأن هذه اللغة نفسها تصدر عنها .

والتجربة اليونانية تنظر إلى أوديسيوس بما يتفق مع وجهة النظر هذه . فهى لا تعد الضيوف الحاضرين بمثابة ذوات تتصور أوديسيوس الباكي من خلال مسلكها الذاتى وكأنه موضوع لا تدركه ، بل الأولى من ذلك أن تقول إن التجربة اليونانية تتصور أوديسيوس الباكي وقد أحاط به التعجب (الخفاء) فتعذر على الحاضرين أن يروه . إن هوميروس لا يقول إن أوديسيوس حجب دموعه . والشاعر القديم لا يقول كذلك إن أوديسيوس الباكي قد حجب نفسه وإنما يقول إن أوديسيوس بقى محجوباً . ولا بد لنا من معاودة التأمل في هذه الواقعة ، مهما تعرضنا لخطر الوقوع في التزيد والفضول . فبغير التبصر المتأنى بهذه الواقعة يظل في نظرنا تفسير أفلاطون للكينونة (الوجود أو الحضور) بأنها مثال (ايدايا) نوعاً من القمصان أو الصدفة .

بيد أن هوميروس يقول في بيت متقدم على الأبيات التى اقتبسها

في السياق السابق (وهو البيت السادس والثمانون) ما ترجمته (على لسان « فوس » ووفقا لأسلوب اللغة الألمانية في التعبير) : —

(أخفى أوديسيوس رأسه) « حتى لا يلح الفاقيون الجفون الدامعة »^(١) .
ولكن فوس لا يترجم الكلمة الأساسية « أيديتو »^(٢) . فأوديسيوس قد خجل وغلب عليه الحياء . من أن يبدو با كيا يذرف الدموع أمام الفاقيين .
أليس من الواضح أن هذا يساوى القول بأنه أخفى (حجب) نفسه خجلا أو حياء من الفاقيين ؟ أم أن علينا أن نفكر أيضا في الخجل (أيدوس)^(٣) من ناحية البقاء في التعجب ، إذا حاولنا أن نقرب من ماهيته التي جربها اليونان ؟ لوصح هذا لكان معنى « الشمور بالخجل » هو شعور المرء بالأمان والبقاء متخفيا (أو محتجبا) في ظل الرجاء والتماسك .

من هذا المشهد الذي صور فيه الشاعر اليوناني أوديسيوس وهو يبكي في الخفاء يتبين لنا كيف جرب الشاعر كينونة الكائن ، وهي معنى

(١) ورد البيت في الأصل باليونانية :

αἰδέτο δαίφαιηκας ὑπ' ὀφρύσι δάκρυα λείβων

(٢) αἰδέτο (أى خجل أو غلب عليه الحياء)

(٣) في الأصل باليونانية : κτάνει

الوجود الذى أصبح قدرا قبل أن يتاح التفكير فيه . إن الكنيونة (أو الحضور) هى التعجب الذى يغمره النور : هذا التعجب يناسبه الخجل . والخجل هو التخفى المتهيب أمام اقتراب الكائن (ساعة كينونته) . وهو طى هذا الكائن فى القرب المصون^(١) لذلك الذى لا ينفك فى (حالة) حضور ، هذا الحضور الذى يقال (بدوره) تعجبا متزايدا . وهكذا ينبغى علينا أن نفكر فى الخجل وكل ما هو قريب منه رفيع الشأن على ضوء البقاء فى التعجب .

وهكذا ينبغى علينا أيضا أن نهتئ أنفسنا لاستعمال كلمة يونانية أخرى - تنقضى للجذر « لاث » - بطريقة تنم عن قدر أكبر من التأمل وإيمان الفكر . والكلمة هى « ابيلاثانستاي »^(٢) . ونحن نترجمها فى العادة ترجمة صحيحة « بالنسيان » . وتصور لنا هذه الدقة المعجمية أن كل شئ على ما يرام . بل إننا لنفعل هذا وكأن النسيان واضح وضوح الشمس . وقد لا يخلو الأمر من ملاحظة عابرة يعلق بها البعض على هذه الكلمة اليونانية فيقول لنا إنها تتضمن معنى البقاء فى التعجب والخفاء .

لكن ما معنى « النسيان » ؟ .

(١) أو ضم هذا الكائن فى القرب الذى لا يمس (أو الجوار المصون) لذلك الذى لا ينفك فى حالة حضور .

(٢) ἀβιλαθανεσται (ينسى)

إن المتوقع من الانسان الحديث — الذى يسعى جهده لى. ينسى بأقصى سرعة ممكنة — أن يعرف ماهو النسيان . ولكنه لا يعرف عنه شيئا . لقد نسى ماهية النسيان ، هذا إن كان قد تسنى له أن يفكر فيه تفكيرا كافيا ، أى يتطالع بفكره إلى المجال الذى تتحقق فيه ماهية النسيان . والشعور القائم باللامبالاة وعدم الاكتراث بماهية النسيان لا يرجع بحال من الاحوال إلى أسلوب الحياة المتميزة العابرة التى نعيشها اليوم . فكل ما يحدث من جراء هذه اللامبالاة إنما يلزم عن ماهية النسيان . ذلك أن من طبيعة هذا النسيان أن يعتمد عن نفسه أو يفلت منها لى يفرض في قرارة تحجبه وتحقيه . ولقد جرب اليونان «الابثي»^(١) أو النسيان وعرفوا أنه هو قدر الحجب والاختفاء .

يقول الفعل اليونانى (لاتانوماى^(٢)) مامناه : إننى ابقي بالنسبة لى محجوبا — وذلك بالقياس إلى علاقة اللامحجب بى . بهذا يكون اللامحجب من ناحيته محجوبا ، كما أكون أنا أيضا محجوبا من ناحية علاقتى به . وهكذا يهوى الكائن (الحاضر) فى المحجب بحيث أبقي فى أثناء هذا الحجب محجوبا بالنسبة إلى لى ، باعتبار أننى ذلك الذى يفلت منه الكائن . وفى نفس الوقت يحجب هذا الحجب من ناحيته . ومثل هذا يحدث فيما نقصده عادة بقولنا : لقد نسيت (شيئا ما) . غير أن هذا الشئ ليس

(١) فى الأصل باليونانية

λήθη

(٢) فى الأصل باليونانية λανθάνω/με

هو وحده الذى يغيب هنا عند النسيان : فالنسيان ذاته بهوى فى حجب (اخفاء) من ذلك النوع الذى يوقعنا نحن أنفسنا مع علاقتنا بالنسي فى التحجب . ولهذا السبب يؤكّد اليونان الفعل « أنا أبقي منسيا بالنسبة لنفسى » (ابيلاثانوماى ^(١)) فى صيغة المجهول التى تفيد المعلوم فيزيدونه حدة . ولهذا أيضا لاتطابق صفة التحجب الذى يقع فيه الانسان فى نفس الوقت على علاقته بذلك الذى يفلت من الانسان عن طريقه (أى عن طريق التحجب) .

هكذا يتبين من أسلوب اللغة اليونانية فى استخدام فعل لاثاناي ^(٢) (الاحتجاب أو البقاء فى حالة التحجب) استخداما يبرز أهميته وصدارته، كما يتبين من تجربة النسيان من خلال البقاء فى حالة التحجب ، أن « لاثانوى ^(٣) » (أى أبقي متحجبا) لاتدل على أسلوب من اساليب سلوك الانسان الأخرى للمعدة ، وإنما تدل على الخاصية الأساسية التى يتسم بها مسلكه كله مما هو كائن (حاضر) أو غائب ^(٤) ، وهذا إذا لم تكن هى الخاصية الأساسية للكينونة والغياب نفسها .

ἐπιλαθάνομαι
λανθάνειν
ἐνθάνω

(١) فى الأصل باليونانية

(٢) فى الأصل باليونانية

(٣) فى الأصل باليونانية

(٦) أو مفتقد الكينونة — راجع الهامش السابق عن كلمة

وإذا كلمة « ليثو »^(١) (ابقى محتجبا) تسكنت إلينا في عبارة أحد المفكرين ، وإذا هي^(٢) جاءت بالإضافة إلى هذا في ختام سؤال فكري ، فمن الواجب علينا أن نتمم في هذه الكلمة ونعمل فيها الفكر بقدر ما يسعنا اليوم من صبر وتعمق وأناة .

إن كل احتجاب (أو بقاء في حالة التحجب) ينطوي في ذاته على علاقة بذلك الذي أفلت منه المحتجب (أو انتزع بعيداً عنه) ، ولكنه ظل في بعض الحالات وعن طريق ذلك الحجب ميالاً إليه . واللغة اليونانية تضع ذلك الذي يظل المفلت أو المنتزع من خلال الحجب ميالاً إليه . في حالة المفعول فتقول : « حجب (الدموع المتساقطة) عن الآخرين جميعاً »^(٣) .. « .

يسأل هيراقليس فيقول : « كيف يتسنى لأحد أن يبقى محتجباً »^(٤) ؟ ولكن عن ماذا ؟ عن ذلك الذي تذكره الكلمات التي تسبق هذا السؤال وتبدأ بها عبارة هيراقليس : الذي لا يغيب أبداً^(٥) : و ، الأحد ، الذي

(١) في الأصل باليونانية λήθω

(٢) أي الكلمة المذكورة .

(٣) وهي العبارة التي سبق ذكرها عن أوديسيوس .

(٤) في الأصل باليونانية : πῶς ἂν τις λάθῃ

(٥) في الأصل باليونانية : τὸ μὴ ὑπομένει ποτε

تذكره العبارة ليس هو الفاعل الذي يعود عليه بقاء شيء ما في حالة
تخجب ، وإنما « الاحد » المذكور يوضع هو نفسه — بالقياس إلى إمكان
بقائه محتجبا — في موضع السؤال أو الإشكال . إن السؤال الذي يطرحه
هيراقليطس لا يبدأ بالتفكير في التخجب واللاتخجب في علاقتهما بذلك
الانسان الذي قد تميل — بحسب القصور الذي درجنا عليه في العصر الحديث —
إلى وصفه بأنه حامل اللاتخجب إن لم يكن هو صانعه . فالواقع أن سؤال
هيراقليطس يفكر — إن جاز هذا التعبير الحديث — بطريقة عكسية . إنه
يتفكر في علاقة الانسان « بما لا يفيب أبدا » كما يفكر في الانسان من
خلال هذه العلاقة .

إننا نترجم البنية اللغوية اليونانية « تومي دينون بوتى »^(١) بهذه
الكلمات : « ما لا يفيب أبدا » ، وكأن هذا أمر بديهي واضح بذاته .
ما معنى هذه الكلمات ؟ ومن أين لنا أن نعرف معناها ؟ ربما تبادر إلى
الأذهان أن هذا هو أول ما ينبغي علينا أن نبدأ بالبحث عنه ، ولو أدى بنا
هذا البحث إلى البعد عن عبارة هيراقليطس . بيد أننا سنعرض أنفسنا في
هذه الحالة وفي سائر الحالات المشابهة إلى خطر الاسراف والشطط في البحث .

(ولاحظ أن الفعل *σῶν* قد يكون مهيئا أغيب أو أهوى أو
أغوص أو أبعد أو انحدر (كما تنحدر الشمس للمغيب) .
(١) في الأصل باليونانية ، وقد ورد ذكرها في الهامش السابق مباشرة .

ذلك أننا سنتصور منذ البداية أن البنية اللغوية المذكورة قد بلغت من الوضوح حداً يكفى لحفزنا على التوفر بكل ما فى وسعنا على النظر إلى ذلك الذى يصفه تفكير هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبداً » . ولكننا لن نبعد فى السؤال إلى هذا الحد . كما أننا لن نفصل فيما إذا كان من الممكن طرح السؤال المذكور بهذه الطريقة أو بغيرها : لأن محاولة الفصل فى هذه القضية ستسقط من تلقاء نفسها إذ اتضح أن السؤال عن ذلك الذى يدعوه هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبداً » هو فى الحقيقة سؤال لاداعى له . كيف يتضح هذا ؟ وكيف يمكننا أن نتجنب خطر الشطط فى السؤال ؟ .

ليس من سبيل إلى هذا إلا إذا جربنا بأنفسنا أن البنية اللغوية السابقة « تومى - دينون - بوتى » تطرح أمام الفكر قدراً كافياً من القضايا التى تستحق الوقوف عندها ، وذلك بمجرد أن نتناول ما نقوله هذه البنية بالشرح والتفسير .

إن الكلمة الأساسية فيها هى « تودينون »^(١) ، . وهى مرتبطة بالفعل « ديثو »^(٢) ، الذى يعنى التوتر^(٣) والفوص . أما المصدر « دوآين »^(٤) ، فيعنى الدخول فى شىء بحيث يغيب ويفوص فيه ، كأن نقول مثلاً إن الشمس

το' δ' ἄντρον (١)

δ' ἄντρον (٢)

(٣) أى التدمير بالغطاء أو الثياب .

تغيب في البحر أو تفوص فيه ، أو نقول أيضا : في مغيب الشمس^(١) ،
أى قرب حلول المساء ، أو الغياب في السحب^(٢) ، أى القلاشى وراءها .
إن الغياب بالمفهوم اليونانى يتم في صورة التعجب أو الاحتجاب .

يتضح لنا الآن - وإن يكن هذا على نحو تقريبي - أن الكلمتين
الأساسيتين ، الفئتين بالمضمون ، اللتين تبدأ بهما عبارة هيراقليطس وتنتهى
- وهما « تودينون » (الغائب) و « لاثوى »^(٣) « (البقاء في حالة التعجب)
- تتحدثان عن شيء واحد . ومع هذا يبقى السؤال عن مغزى هذا الحديث
ومدى صحته قائما . مهما يكن من شيء فإننا نكسب شيئا غير قليل إذا
عرفنا أن العبارة تتحرك في مجال الحجب حركة متسائلة . أم ترانا نقع
فريسة وهم شديد بمجرد التفكير في هذا ؟ يبدو الأمر كذلك في الواقع ،
لأن العبارة تذكر ذلك « الذى لا يغيب أبدا »^(٤) ومن الواضح أنه ذلك
الذى لا يعتجب أبدا ولا يجوز عليه الاحتجاب . إن هذا الاحتجاب مستبعد .
صحيح أن العبارة تقسمال عن البقاء في (طوايا) الاحتجاب . ولكنها
تضع إمكان الاحتجاب بصورة حاسمة موضع السؤال^(٥) ، بحيث يشبه هذا

δύεϊν
πρὸς δύστητος ἡλίον (١)
(٢)
νέφεα δύναι

(٣) تقدم ذكر هاتين الكلمتين في صيغتهما الأصلية .

(٤) تقدم ذكر هذا النص في هامش سابق .

(٥) أى موضع التساؤل والفك .

السؤال في نهاية الأمر أن يكون جوابا . وهذا الجواب يستبعد إمكان حالة البقاء في الاحتجاج . والعبارة المؤكدة لا تتحدث إلا في الصيغة الخطائية للسؤال : ليس في وسع أحد أن يبقى محتججا أمام مالا يفيب أبدا . وهي عبارة تكاد توحى لمن يسمعها بأنها أشبه ما تكون بالمبدأ أو القاعدة .

ونحن لا تكاد نمدل من انتزاع الكلمتين الاساسيتين «تودينوى»^(١) (الفائب) و «لاثنوى»^(٢) (يبقى محتججا) بمفردهما ولا تكاد تستمع إليهما في السياق المتكامل للعبارة حتى يتضح لنا أن العبارة لا تتحرك على الإطلاق في مجال التحجب بل في المجال المكشوف تماما . ولو أننا غيرنا بنية الكلمات وجعلناها على هذه الصورة « تومى بوتى دينون » (الذى لا يفيب أبدا)^(٣) لا يتضح لنا على الفور أن العبارة تتحدث عن ذلك الذى لا يفيب أبدا . ولو عمدنا بعد ذلك إلى تحويل أسلوب الكلام من صيغة النفى إلى صيغة الاثبات لاستمعنا إلى ما تصفه العبارة بأنه « لا يفيب أبدا »، إلا وهو ذلك الذى ينفتح (أو يطلع وينمو) باستمرار . ولقد كان من الضروري أن تكون الكلمات اليونانية العبرة عن هذا الوصف هي « توائى فيثون »^(٤) (الذى ينفتح على الدوام) . ونحن لا نجد هذا التعبير

-
- | | |
|-----------------|---------------------------|
| τὸ δυνον | (١) فى الاصل باليونانية |
| λάθος | (٢) فى الاصل باليونانية |
| τὸ μήποτε δυνον | (٣) فى الاصل باليونانية |
| τὸ ἀεὶ φρόν | (٤) فى الاصل باليونانية |

عند هيراقليطس . غير أن المفكر يتحدث عن الفيزيس^(١) « وهي إحدى الكلمات الأساسية التي يقوم عليها الفكر اليوناني . وهكذا نكون قد وقمنا على جواب السؤال عن ذلك الذي ينفي هيراقليطس عنه الغياب .

ولكن هل تصلح الإشارة إلى « الفيزيس » (الانفتاح) أن تكون جواباً ، طالما بقي المعنى الذي تفهم به « الفيزيس » غامضاً ؟ وماذا تفيدنا العناوين الرنانة من نوع « الكلمة الأساسية » ، إذا كانت أصول الفكر اليوناني . وأعماقه لاتسكاد تعيناً إلا قليلاً ، حتى اندجأ إلى تغطيتها بأسماء دفعنا الغفلة إلى استمارتها من مجالات القصور الشائع ؟ إذا كانت « تو - مي - بوتي - دينون^(٢) » - (الذي لا يغيب أبداً) تعني « الفيزيس » ، فإن الاحالة إلى « الفيزيس » لاتبين لنا ما هو ذلك « الذي لا يغيب أبداً » ، بل إن العكس هو الصحيح : « فالذي لا يغيب أبداً^(٣) » ، ينبهنا إلى التأمل في مدى إمكان تجربة « الفيزيس » بوصفه الانفتاح الدائم ، كما ينبهنا إلى كيفية هذه التجربة . ولكن ما هو هذا الانفتاح إن لم يكن هو ذلك الذي يكشف عنه (أو يتكشف) على الدوام ؟ بهذا المفهوم تتحرك مقالة العبارة في مجال الكشف لافي مجال الحجب .

(١) والكلمة تترجم عادة بالطبيعة . ولكن المواقف يفضل — في هذه الدراسة وغيرها — أن يفهم هذه الكلمة من جهة الفعل الذي جاءت منه ، وهو يدل على النمو ، والطلوع ، والانبثاق ، والتفتح ، والانفتاح ..

(٢) في الأصل باليونانية ، وقد تقدم للنص عليها أكثر من مرة .

(٣) أو حقيقة مقررة .

ولكن كيف يتعين علينا أن نفكر في مجال الكشف وفي هذا الكشف نفسه ، ومن زاوية أية واقعة ينبغي علينا أن نقوم بهذا التفكير بحيث لا نعرض لخطر الجري وراء الكلمات وتصيدها؟ إننا كلما أصررنا على تجنب النظر إلى المفتوح دائما ، أى الذى لا يغب أبدا ، أو تصويره في صورة شيء كائن (أو ظاهر حاضر) ازدادت ضرورة التعرف على ماهية هذا الذى تطلق عليه صفة عدم النياب أبدا .

إن الرغبة في المعرفة تستحق الثناء في أغلب الأحوال ، اللهم إلا إذا انسأقت وراء المجلة والتسرع . ومع ذلك فقد لا نجد طريقة نسير عليها أكثر حذرا ، هذا إن لم نقل أشد إملايا وضجرا ، من طريقة الالتزام بكلمات العبارة (التى قالها هيراقليطس) . ولكن هل العزمنا بها حقا ؟ أم أن التغيير غير الملحوظ في سياق الكلمات وترتيبها قد انحرف بنا إلى التمجل وأضاع علينا فرصة الانتباه إلى ماهو أهم ؟ الأمر كذلك في الواقع . لقد غيرنا من ترتيب هذه الكلمات « تو - مى - دينون - بوتي » وجعلناها على هذه الصورة « تو - مى - بوتي - دينون ^(١) » وترجمنا « مى - بوتي » ترجمة صحيحة بـ « أبدا » كما ترجمنا « تو - دينون » ترجمة صحيحة « بالغائب » أو « بما يغيب » . ونحن فعلنا ذلك لم نتف عند « مى ^(٢) » التى وضمت مستقلة بذاتها قبل « دينون » (الغائب أو

(١) « قدم النص على هذه الكلمات اليونانية الاصل .

(٢) مى حرف النفى في اليونانية .

ما يغيب) ، ولا أطلنا التفكير في « بوتي » (أبدأ) التي أخبرت بعدها ،
ولهذا لم ننتبه إلى الإشارة التي لمح بها حرف النفي « مي » والظرف « بوتي »
(أبدأ) ، الأمر الذي كان يمكن أن يحفزنا على المزيد من التأنى في تفسير
كلمة « دينون » .

إن « مي » حرف نفي وهي مثل الحرف « أوك »^(١) ، تعني « لا » ،
ولكن بمعنى آخر مختلف ؛ فالحرف « أوك » ينكر على المقصود بالنفي
شيئاً ما إنكاراً صريحاً . أما حرف « مي » فيضيف إلى ما يدخل في مجال
نفيه شيئاً ما : منماً ، أو أبعاداً ، أو وقاية .

إن « مي » ... « بوتي » تقول : « إنه لا ... أبدأ ... » ، فماذا إذا ؟
ألا يكون^(٢) شيء إلا على ما هو عليه .

إن « مي » (لا) و « بوتي » (أبدأ) في عبارة هيراقليطس يحيطان
بالـ « دينون » (الغائب) . والكلمة الأخيرة تمتد من الوجهة النحوية اسماً
للفاعل . وقد ترجمناها حتى الآن بالمعنى الاسمي الذي يبدو أقرب الممانى
إلهمنا وقوبنا بذلك الظن القريب أيضاً بأن هيراقليطس يتحدث عن شيء

(١) : أوك . $\mu\epsilon\tau\alpha$ (لا)

(٢) الكينونة هنا تنطوي على معنى الحضور والظهور والانفصاح عن
الماهية ، وهي — كما سبق — تأتي من الفعل (Wesen) الذي اصطنعه هيدجر
على رغم أنف لفته .

لا يجوز عليه الغياب ، ولكن الحرف والظرف النافيين « مى » و « بوى »
يتعلقان بالدوام (البقاء) والكينونة (الحضور) على هذا النحو أو ذاك .
بهذا يكون النفي متعلقا بالمعنى الفعلى لاسم الفاعل « دينون » . ويصدق
نفس الشيء على « مى » فى كلمة « ايثون »^(١) (الوجود الثابت الباقي)
فى قصيدة بار منيدز التعليمية . والبنية اللغوية التى تتألف من الكلمات
« تو - مى - دينون - بوى » تقول : الذى لا يجوز عليه الغياب أبدا .

ولو تجرأنا مرة أخرى - ولو للحظة واحدة - على تغيير صيغة البنية
الساقطة من النفى إلى الاثبات لتبين لنا أن هيراقلطس يفكر فى الانفتاح
الدائم ، وأنه لا يقصد به أى شىء يمكن أن يوصف بالانفتاح ، ولا يريد به
كذلك « كل » الذى يتأثر بانفتاح ، وإنما يفكر فى الانفتاح ويقصر
تفكيره عليه وحده . والانفتاح الدائم منذ الازل وإلى الأبد يوصف فى

(١) ὁ ὅτι إشارة من المؤلف إلى هذرة بارميندز الثامنة من بقايا
قصيدته المتهورة ، وقد وردت الكلمة فى البيت السابع والثلاثين من هذه
الهذرة (طبعة ديلزوكرايس) وتقول ترجمة هذه الآيات : « الفكر وفكرة أن
الكينونة كائنة (الوجود موجود) هما نفس الشيء ، فبغير الوجود ، الذى
يكون فيه (أى الفكر) معبرا عنه (صراحة) لا يمكنه أن يجد الفكر . وليس
ثمة شىء خارج الوجود ، إذ أن المويرا (آلهة القدر) قد حكمت عليه بأن يكون
كلا وغير متحرك . لهذا سيكون كل ماقرره القانون ، اقتناعا منهم بأنه حق ،
مجرد أسماء : كالنحوه (الصهورة) والفساد (الفناء) والوجود واللاوجود ،
وتغيير المكان وتبدل اللون الساطع » . أنظر كتاب هيدجر ، محاضرات
ومقالات ، ص ٢٣١ وما بعدها .

كلمته التي قيلت بعد تفكير في معناها - باسم « الفيزيس » وقد نجد
أنفسنا مضطرين إلى ترجمتها « بالفتوح » وهي ترجمة غير مألوفة وإن تكن
وافية بالقصد ، مثلها في هذا مثل كلمة « نشوء ^(١) » الشائعة .

وإن هيراقليطس يفكر في استحالة الغياب ^(٢) . وإذا أخذنا هذا
بالمفهوم اليوناني كان معناه استحالة الدخول في الاحتجاب . في أي مجال
إذن يتحرك القول الذي تطلق به العبارة ؟ إنه - حسب المعنى الذي يدل
عليه - يذكر الاحتجاب ، أي استحالة الدخول فيه والعبارة تدل في
الوقت نفسه على الانفتاح الدائم ، والتكشف المتصل من الأزل إلى الأبد .
والبنية اللغوية المركبة من هذه الكلمات : « تو - مي - دينون - بوني » -
أي عدم الغياب أبدا - تعني الأمرين معا : الكشف والحجب ، لا بوصفهما
حدثين مختلفين ملصقين ببعضهما البعض ^(٣) ، بل بوصفهما شيئا واحدا
بمعينه . ولوانتبهنا إلى هذا لحيل بيننا وبين وضع « تين فيزين ^(٤) » ، (الانفتاح)

(١) حارلي بها تين الكلمتين أن اقترب من تصرف هيدجر في الكلمة
الاصيلة التي استخدمها حتى الآن للدلالة على الانفتاح وهي *Aufgehen* بعد
أن - ولها إل *Aufgebung* فعل « الفتوح » ، أيضا أن يكون غير بعيد عن
الانفتاح ، أ

(٢) عدم الغياب أو الغياب الذي لا يتم أبدا .

(٣) أو حدثين متميزين تم التقريب بينهما .

(٤) في الأصل باليونانية (في حالة المفعول) *τὴν φύσιν*

بلا تدبر في موضوع « تو - نى - دينوث - بوتى » . أم أن هذا (التصرف) لا يزال ممكنا ، هذا إن لم يكن ضروريا لاغنى عنه ؟ إن صحت الحالة الأخيرة فلن يجوز لنا أن نقصر تفكيرنا في الـ « فيزيس » على معنى الانفتاح وحده . فهي في الحقيقة ليست كذلك أبدا . ان هيراقليطس نفسه يعتبر من هذا تعبيرا واضحا لا يخلو مع ذلك من السر والغوض حين يقول في الشذرة (١٢٣) من شذراته الباقية :- « فيزيس كريبتستاي فيلاى^(١) » (إن الفييزيس تحب التخفى) . ولن نبهت هنا إن كانت الترجمة المعروفة « ماهية الأشياء تميل إلى التخفى » تفصل ولو من بعيد بمجال تفكير هيراقليطس . فقد لا يليق بنا أن ننسب مثل هذا المعنى الشائع لهيراقليطس ، هذا بصرف النظر عن أن التفكير في « ماهية الأشياء » لم يبدأ إلا على يد أفلاطون^(٢) ولا بد لنا من الانتباه إلى شيء آخر . فالنص يدكره فيزيس ، أو الانفتاح (التـكشـف) و « كريبتستاي^(٣) » أو المحجب متجاورتين أشد التجاور . وقد يبدو هذا للوهلة الأولى أمرا مستغربا . فإذا كانت الفييزيس ، بوصفها انفتاحا - تتجنب شيئا أو بالأحرى تزدر عن شيء - فهي تتجنب المحجب (كريبتستاي) وتزور عنه . غير أن هيراقليطس يفسـكـر

(١) في الأصل باليونانية $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma \kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\varsigma \theta\alpha\iota \phi\iota\lambda\epsilon\iota$

- (٢) حرفيا : لم يبدأ إلا منذ (عهد) أفلاطون . والنصرف يستند إلى دراسة هيندجر التي تجد ما في هذا الكتاب من نظرية أفلاطون عن الحقيقة .
- (٣) الكلمتان في الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرهما .

فيهما^(١) من جهة قربيهما الشديد من بعضهما البعض . بل إنه يؤكّد هذا القرب ، حين يحدده من خلال الفيزيس . إن الكشف يجب التحجب .
 ما معنى هذا ؟ هل يسمى الانفتاح إلى الاحتجاب ؟ أين يمكن أن يوجد هذا الاحتجاب وبأي معنى من معاني «الوجود» ؟ أم هل تحس «الفيزيس» في بعض الأحيان ، وعلى سبيل التمهيد ، يميل يدفعها إلى التحجب بدلا من الانفتاح ؟ هل تقول العبارة إن الانفتاح يتحول أحيانا إلى تحجب ، بحيث يظلب أحدهما مرة والآخر مرة ثانية ؟ لا شيء من ذلك أبهة . فهذا التفسير يخطئ . معنى الحب « فيلاي^(٢) » الذي يجمع بين « الفيزيس » و « الكريستاي » ويؤكد العلاقة بينهما وهو قبل كل شيء ينسب أم مافي العبارة وأولاه بالتفكير ، ونسب به الطريقة التي يكون بها الانفتاح على صورة الاحتجاب . وإذا جاز لنا في سياق هذا الكلام من «الفيزيس» أن نتحدث عن « كينونة الماهية^(٣) » ، فإن الفيزيس في هذه الحالة لا تعني

(١) أي في الفيزيس (الانفتاح) والتحجب (كريستاي)

(٢) φιλία أي يحب أو يميل إلى شيء .

(٣) هنا يستخدم هيدجر كلمة الماهية Wesen كفعل لا اسم ، أي ما يمكن التمييز عنه بالافصاح عن الماهية أو عملية حضورها وكنونتها . وهذا التأكيد لجانب « الفعل » أو الصهورة لاغنى عنه حتى يكون هناك مجال للكلام عن الكشف أو التحجب بوصفهما حدثين لا حالتين مستقرتين .

« الماهية » أى « ما^(١) » تكون عليه الأشياء . وهيراقليطس لا يذكر هذا المعنى هنا ولا فى شذراته . (١ ، ١١٢) اللتين يستخدم فيهما هذه الصيغة « كاتا — فيزين^(٢) » (حسب الفيزيس) . فعبارة لا تفكر فى « الفيزيس » من حيث هى ماهية ، الأشياء ، وإنما تفكر فى ماهية (مفهوم كعمل) الفيزيس .

إن الانفتاح بما هو كذلك يميل دائما إلى الانفلاق . وفى هذا الانفلاق يبقى ذاك الانفتاح مطويا . وليس الكريتستاي ، بوصفه تحجبا ، مجرد انفلاق ، وإنما هو على تبقئ فيه إمكانية (تحقق) ماهية الانفتاح مصنونة ، كما ينتمى إليه الانفتاح بما هو كذلك ويتعلق به . إن التحجب

(١) أى ، الماذا ، أو (الموتى $\delta\tau\epsilon$ أى د مائية ، الأشياء .

(٢) فى الاصل باليونانية $\kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$ وقد وردت هذه

الصيغة فى السطر السادس من الشذرة الأولى التى تبدأ بالمباراة الآتية : « إن هيراقليطس ، ابن بلوزون ، من إفيسوس ، يعلم ما يأتى : أن يدرك الناس أبدا معنى القول (المذهب) المقدم هنا ، لا قبل أن يسمعه ولا على أثر سماعهم له . فمع أن كل شيء يتم وفقا لهذا المعنى ، فإنهم يشبهون غير المجرىين ، ربما جربوا أنفسهم مع أمثال الكلمات والأهمال التى أشرحها ، بتقسيم كل منها وتفسيره حسب طبيعته وعلى النحو الذى ينبغى له . — أما الشذرة (١١٢) التى يشير إليها هيدجر فى التى نقول : « التفكير السليم هو الكمال الأعظم ، والحكمة تكمن فى قول الحقيقة والعمل وفقا للطبيعة بالانصات إليها » .

بكنل للتكشف ماهيته . وفي التعجب يسود على عكس من ذلك مسلك الميل إلى التكشف . وماذا عسى أن يكون التعجب إن لم يتمسك باتجاهه نحو الانفتاح ؟ .

وهكذا لا تفصل « الفيزيس » عن « الكربتستاي » ، وإنما يميل أحدهما لصاحبه . إنهما نفس الشيء ، ومثل هذا الميل يمكن أحدهما من الانعام على الآخر بماهيته الخاصة به . هذا الفضل المتبادل هو ماهية الحب (فيلاين) والمحبة (فيليا) . وفي هذا الميل الذي يؤلف بين الانفتاح والاحتجاب تكمن ماهية « الفيزيس » بكل امتلائها وخصوبتها .

لهذا يمكن أن تترجم الشذرة (١٢٣) التي تقول « إن الفيزيس تحب التعجب^(١) » على هذا النحو : « إن الانفتاح (من خلال التعجب) ينم بالفضل على التعجب » .

والكننا سنظل نفكر في « الفيزيس » تفكيراً عابراً غير متعمق إذا تصورنا أنها لا تخرج عن الانفتاح أو اتاحة الانفتاح ونسبنا إليها بعد ذلك خصائص من نوع ما ، وأغفلنا خلال ذلك الأمر الحاسم ، ألا وهو أن التكشف لن يستبعد التعجب فحسب ، بل إنه يحتاج إليه لكي يمكنه أن يفصح عن ماهيته بوصفه تكشفاً . إذا فهمنا « الفيزيس » بهذا المعنى جاز لنا عندئذ أن نقول « تين فيزين » (حسب الفيزيس) بدلا من « تو - مي - دينون - بوتي » (الذي لا يغيب أبدا) .

(١) في الأصل باليونانية ، وقد تقدم النص عليها في هامش سابق .

هاتان التسميتان تصفان المجال الذي تسوده العلاقة الفارقة بين الكشف والحجب . هذه العلاقة تنطوي على الوحدة التي تميز الواحد «^(١)» المين «^(٢)» الذي يرجح أن يكون المفكرون الأولون قد عاينوه في ثرائه وبساطته ، ثم بقي بعد ذلك مستغلقا على المفكرين الذين جاءوا بعدهم . إن « عدم الدخول في الاحتجاب » (تو - مي - دينوس - بوتى) لا يقع أبدا في قبضة الاحتجاب ولا يتلاشى فيه ، ولكنه يظل ميالا إلى التجحجج ، لأنه على الدوام انبثاق من الحجب ، وذلك بحكم كونه عدم الدخول في .. إن الفكر اليوناني حين يعبر عن « ذلك الذي لا يفيب أبدا » (تو - مي - دينون - بوتى -) إنما يعبر كذلك بصورة ضمنية عن التخفي أو التجحجج (كريستناى) وبهذا يذكر ماهية « الفيزيس » الكاملة التي تغلب عليها المحبة (فيليا^(٣)) وتضمها بين الكشف والحجب .

ربما كانت المحبة (فيليا) التي تشير إليها الشذرة (١٢٣) ، والتجانس الخفي أو الانسجام غير المنظور (هارمونيا أفانيس) الذي تذكره الشذرة (٥٤) تعبيرا عن نفس الشيء^(٣) ، هذا بشرط أن تظل البنية -

(١) في الأصل باليونانية $\epsilon\chi\eta$.

(٢) في الأصل باليونانية $\phi\iota\lambda\iota\alpha$.

(٣) تشير هذه العبارة إلى الشذرة (١٢٣) التي سبق ذكرها أكثر من =

التي يتلاحم بفضلها الكشف والحجب - هي أخفى الخفايا ، لأنها هي التي تتيح الظهور لكل ما يظهر وتنعم به عليه .

والإشارة إلى « الفيزيس » و « الفيليا » (المحبة) و « الهارمونيا » (الانسجام) قد خفت من طابع عدم التحدد الذي جعلنا ندرك « ذلك الذي لا يفهم أبدا » (تو - مي - دينون - بوتي) وأتاح لنا الاستماع إلى صوته . ومع هذا فنحن نحس الآن برغبة ملحة - قد يتعذر علينا التحكم فيها - في التعبير الحى الملموس عن المقصود بالكشف والحجب ، وذلك بدلا من التفسير المجرد من الصور الميمنية والمكانية . ولكننا سنتبين أننا نطرح هذه المسألة بعد فوات الأوان . لماذا ؟ لأن ذلك « الذي لا يفهم أبدا »^(١) صفة يطلقها الفكر (اليونانى) المبكر على مجال المجالات جميعا ، وإن كان من الضروري أن نؤكد أنه ليس جنس الأجناس الذى تتدرج تحته أنواع مختلفة من المجالات . إنه ذلك الذى يمكن التعبير عنه بأنه أشبه بالمسكان الذى يضم كل ما يمكن أن ينتمى إليه . بهذا المعنى يكون مجال « ما لا يفهم أبدا » مجالا فريدا استمد تفرد هذا من رحابته الشاملة الجامعة . فكل ما يتصل بحدث الكشف - إذا جرب على وجهه

مرة وهي التى تقول « الفيزيس تحب التحجب » (أوتيل للتخفى) ، كإشارة إلى الهذرة (٥٤) التى تقول : « الانسجام غير المنظور أقوى من الانسجام المنظور » .

(١) العبارة فى الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها مرارا .

الصحيح — ينمو فيه نموا شاملا جامعا^(١). إنه هو « المينى الملموس » على الاصالة . ولكن كيف يمكن أن تصور هذا المجال من خلال الشروح السابقة التي تقسم بالتجريد — في صورة عينية ملموسة ؟ لن يكون لهذا السؤال ما يبرره إلا إذا غفلنا عن حقيقة هامة ، وهي أنه لا يجوز لنا أن نهجم على تفكير هيراقليطس بأوصاف من نوع « المينى » و « الجرد » ، « والحس » و « غير الحس » و « المينى » و « غير المينى » . فعودنا على مثل هذه الأوصاف التي ألفناها منذ زمن طويل لا يضمن لها الأهمية البالغة التي ننسبها إليها . فقد يتفق لهيراقليطس أن يقول كلمة تدل على شيء عياني بينما يريد في الواقع أن يفكر في شيء غير عياني بالرة . ولعل هذا أن يوضح لنا أن مثل هذه الأوصاف والتعديلات لا تحفظنا فيما نحن بصدده .

يمكننا على ضوء الشرح السابق أن نضع « الذي ينمو على الدوام »^(٢) في موضع « الذي لا يغيث أبدا » وذلك إذا راعينا شرطين ، أولهما أن نفكر في « الفيزيى » من ناحية التعجب ، وثانيهما أن نفهم « فيثون »^(٣) فهنا لفعل (النمو) . ولو حاولنا أن نمثر على كلمة « أثى — فيثون »^(٤) (النمو الدائم) لضاعت محاولتنا سدى ، ولوجدنا بدلا منها

(١) يوضح المؤلف هذا المعنى بذكر الفعل اللاتينى (concrescit) الذى يفيد نمو الأشياء مجتمعة .

(٢) فى الاصل باليونانية εὐ δὲ φύον (الناس أبدا أو النمو الدائم)

(٣) فى الاصل باليونانية φύον

(٤) فى الاصل باليونانية εὐ δὲ φύον (النمو الدائم)

كلمة «أئي - زوتون» (الحى أبداً أو الحياة الدائمة) في الشذرة (س. ١٠) (١).
وفعل «الحياة» يتغير من معنى يمتد إلى أفق راسب، ويمتد أقصى، وعمق
حميم، وهو نفس المعنى الذى كان يقصده نيتشه في العبارة التى دونها بين
سنتي ١٨٨٥، ١٨٨٦ عندما قال: «الوجود — ليس لدينا من تصور
عنه سوى تصور «الحياة» — وكيف يتسنى ليث أن «يوجد» (٢)؟»

كيف يطمئن علينا أن نفهم كلمة «الحياة» إذا اعتبرناها ترجمة
أمنية للكلمة اليونانية «زين» (٣)؟ إن المصدر والفعل في حالة ضمير
المتكلم يتضمنان الجذر «زا». وطبيعى أننا لن نستطيع التوصل إلى
المفهوم اليونانى عن الحياة مهنا بذلنا من جهد لاستخراج معناها من
هذه البنية الصوتية (زا).

ولكننا نود أن ننبه إلى أن اللغة اليونانية — وبخاصة على لسان
شاعرينا هيرميروس وبندار — تستخدم كلمات تبدأ بالسابقة «زا» مثل

(١) يشير المؤلف إلى الشذرة (٣) التى تقول: هذا النظام الكونى،
وهو (نظام) واحد بالنسبة لكل انسان (ولكل شىء)، لم يوجد أحد من
الآله ولا من البشر، بل كان دائماً ويكون وسوف يكون نارا حية دائمة،
توهج بمقدار ونحو مقدار، — أما الكلمة التى تدل على الحياة الابدية
الدائمة فهى (deltonov).

(٢) من إرادة القوة، العبارة رقم ٥٨٢.

(٣) هى الحياة باليونانية ζην ومنها يأتى الفعل ζειν (أحيا) وإليهما
تغير العبارة التالية، وكلاهما يقوم على الجذر «زا» — ζα

« زائثوس » (الهى جدا أو مقدس جدا ، « زامينيس » (شديد أو عنيف جدا) ، « زابيروس »^(١) (نارى جدا) . ويفيدنا علم الالفة أن السابقة « زا » تدل على التأكيد أو التشديد . وانكن هذا « التشديد » لا يقصد به الزيادة الميكانيكية ولا الديناميكية . فالشاعر بندار يصف بقاعا وجبالا ، ومروجا وشطآننا بأنها « زائثوس - الهية جدا » ، وهو يلجأ إلى هذا الوصف عندما يريد أن يقول إن الالهة طالما تجلت لها وأطلت عليها (من عليائها) وعبرت من حقيقة وجودها من خلال هذا النجل والظهور . فالبقاع لها قداسة خاصة لأنها تنبثق أو تنفتح انفتاحا خالصا حين تنفتح للظاهر أن يظهر . وكذلك بمعنى « زامينيس » (شديد جدا) ذلك الذى يتيح للعاصفة بكل شدتها وعنفوانها أن تنفتح وتنبثق في تمام ماهيتها .

إن السابقة « زا » تعنى إتاحة الانبثاق والانفتاح لنظائرها من خلال الألوان المختلفة للظهور والأطلال والنفاذ والحضور ومن أجلها جميعا ، والفعل « زين » (الحياة) يصف الانفتاح في الفور يقول « زابيروس » : « الحياة » أى رؤية نور الشمس^(٢) ، والكلمات اليونانية التي تعنى « الحياة » ، والعمر ، والكائن الحي^(٣) كلمات لا يجوز لنا أن نفهمها من الناحية الزيولوجية (الحيوانية) ولأن الناحية البيولوجية (العيوية)

(١) الكلمات في الأصل باليونانية ، وهي على الترتيب

Ζάθρος — Ζαπυρός — Ζάβυρος

(٢) في الأصل باليونانية : Ζῆν καὶ ὅθεν ὅθεν Ζεῦσι

(٣) في الأصل باليونانية وهي على الترتيب : Ζῆν — Ζῆν — Ζῆν

بمعناها الواسع. والمعنى الذي تقصده اللغة اليونانية بالسكان الحي بعيد كل البعد عن المعنى البيولوجي للحيوان، حتى لقد استطاع اليونان أن يصفوا آلهتهم بأنها « كائنات حية »^(١)، ما السبب في هذا ؟ إن (وصفهم للآلهة) بالمطلين يعنى أنها تفتتح أو تفتق بعث تمكن رويتها ، وأنهم ينظرون للآلهة نظرة مختلفة عن نظرتهم للحيوانات ، ويجربونها كذلك تجربة مختلفة . ولكن الحيوان ينتمى للحياة (زين) انتماء من نوع خاص . وانفتاح الحيوان على ما هو حر بقل على نحو مثير للفراة ومعدد مما — أمرا مقيدا مغلقا على ذاته . والتكشف والتعجب كلاهما متعدد في الحيوان على نحو يجعل من المتعذر على تفسيرنا البشرى أن يجد له طريقا (ينفذ منه إلهه) ، وبذلك بمجرد أن يصير على تعجب التفسير الميكانيكى للحيوان — وهو تفسير ممكن دائما — ، إصراره على تعجب كل تفسير يحمل طابع النزعة التشبيهية بالإنسان . ولما كان الحيوان لا يقسم ، فإن للتكشف والتعجب بالإضافة إلى اتحادهما في (طبيعة) الحيوانات ، حياة من نوع مختلف تام الاختلاف^(٢) .

(١) فى الأصل باليونانية ζῶν

(٢) يذكر ميدجر كلمة السكان الحى فى هذا السياق مفرقة على هذه الصورة Lebe — wesen وذلك على طريقته فى استخراج المعنى من الاشتقاق اللفظى . وقد يمكن أن نفهم من الجملة السابقة أن الحيوان عاجز عن التعبير الفرى عن تجربته بالوجود ، ولذا فإن عمليتى التكشف والتعجب لديه متعا بكتان مستلفتان هاية وطينا ، ولهذا أيضا فإن ماهية الحياة بالنسبة إليه تختلف كل الاختلاف عنها بالنسبة إلينا .

وضع هذا كله فإن زوئي (الحياة) وفيزيس تدلان على شيء واحد
بمعناه : فكلمة « آ ثى زوئون » (الدائم الحياة) تفيد « آ ثى — فيثون » ،
(الدائم النمو) كما تفيد « تو — مى — دينون — بوتى ^(١) » ، (الذى
لا يفنى أبدا) .

إن كلمة « آ ثى — زوئون » (الدائم الحياة) فى الشذرة (٣٠) السالفة
الذكر تأتى بمد كلمة « نير » (النار) ، وهى لا ترد فيها باعتبارها كلمة
تدل على صفة ، بل باعتبارها إسماً يمهّد للتعبير عن الطريقة التى ينبغى أن
تفهم بها النار ، أى من حيث هى انبثاق أو انفتاح دائم .

إن هيراقليطس يستخدم كلمة « النار » للدلالة على ذلك ، الذى لم
يوجد له أحد من الآلهة ولأمن البشر ، أى ذلك الذى كان دائماً قبل
الآلهة والبشر ولم يزل يقوم فى ذاته وبالنسبة لهم « كفيزيس » ، وبهذا
يؤمن كل حضور ويصوته ، ولكن المقصود بهذا الحضور هو الكوزموس ^(٢) ،
ونحن فى العادة نترجم الكلمة الأخيرة « بالمالم » ونظال نفكر فيها تبعاً
لذلك تفكيراً بعيداً عن الصواب كلما قصرنا تصورنا للمالم على التصور
الكوزمولوجى (الكونى) أو قصرناه فى المقام الأول على مفهوم الفلسفة
الطبيعية منه .

(١) الكلمات فى الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها فى مرامش
سابقة .

(٢) فى الأصل باليونانية *kosmos* وهى تدل على النظام كما تدل على الزينة
والإخرف . ولعل المعنى اليونانية أن تكون قد أخذت بروحة الكون وتحول
التعبير المجازى إلى حقيقة .

العالم نار دائمة ، وانفتاح وإنبثاق دائم يكل ما لكلمة « الفيزيس » من معنى . وإذا كنا نتحدث هنا عن حريق أبدي يلتهم العالم ، فلا يجوز لنا أن نذهب إلى تصور عالم قائم بذاته ، ثم نتصور أن هناك حريقا شب فيه وأتى عليه . فالواقع أن العالم ، و « النار » و « الدائم الحياة » ، والذي لا يغيب أبدا ^(١) ، تعبر جميعها عن نفس الشيء . ولهذا فإن ماهية النار التي يفكر فيها هو قلعباس ليست بالوضوح المباشر الذي توحى لنا به رؤية اللهب المستعمر . ويكفي أن ننتبه إلى المعاني المختلفة التي تستخدم بها كلمة « بير » (النار) مما يمكنها من الإشارة إلى الماهية الكاملة لذلك الذي تلمح به هذه الكلمة على لسان المفكر الذي نطلق بها .

إن كلمة « بير » (النار) صفة تطلق على نار الأضحية ، ونار الموقد ، ونار الحراسة ، كما تطلق أيضا على ضوء المشاعل ، وبريق السكواكب والنجوم . في النار تكمن الإثارة ، والاشتعال والتوهج ، والنور المادي الذي ينشر أشعته الساطعة على الفضاء الرحب ^(٢) . في « النار » يكمن كذلك الدمار ، والاضطراب ، والإعاقة ، والانطفاء . وهو اقل يطمس حين يتكلم عن النار يفكر قبل كل شيء في الإضاءة ^(٣) ، كما يفكر في الإشارة الهادية ^(٤) التي تقدم المقياس وتسترده . وقد اكتشف كارل رينهارت ^(٥)

(١) الكلمات في الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها .

(٢) حرفيا : التسيّد المضيء ، أو الإضاءة الغالبة المسيطرة .

(٣) الكلمة الأصلية *das weisse* يدل على الهدى والارشاد وتقديم

النصح

(٤) عالم ألماني معاصر تخصص في الدراسات النيكلاسيكية والإنسانية

إحدى شذرات هيراقليطس في كتابات هيبوليوس^(١) ، وأثبت صحة نسبتها إليه وبين أن النار (تو - بير) عنده تدل في نفس الوقت على معنى المتفكر^(٢) (تو - فرونيمون) الذي يهدي كل انسان إلى الطريق ويدل كل شيء على مكانه . هذه النار المتفكرة الهادية تجمع كل شيء وتؤمن ماهيته وتحفظها عليه . وهذه النار المتفكرة هي التجميع الذي يهتدي به لتحقيق الماهية ويقدمه . إن النار (بير) هي التجميع (اللوجوس^(٣)) وتفكيكها هو القلب ، أي هو رحابة العالم التي (تنشر) الضوء والأمن . وهكذا نجد هيراقليطس يستخدم أسماء متنوعة للدلالة على الماهية الكاملة لشيء واحد بعينه . وهذه الأسماء هي فيزيس (الانبثاق أو الانفتاح) ، بير (النار) ،

موقد نشر البحث المهار إليه في مجلة هيرميس ، المجلد (٧٧) : سنة (١٩٤٢) صفحة (١) وما بعدها .

(١) أحد الكتاب المسيحيين الأول . ولد حوالي سنة ١٧٠ ميلادية بالاسكندرية (أو في آسيا الصغرى) ومات منفيا في جزيرة ساردينيا سنة ٢٥٣ أثناء حملة اضطهاد المسيحيين في عهد القيصر ماكسيميرس الثراقي . كتب مؤلفاته في العقائد المسيحية وشرح الكتاب المقدس والرد على الزندقة باللغة اليونانية ، كما كتب تاريخا للعالم وتاريخا للنظام الكنسي يرجع إليه حتى اليوم ، على الرغم من أنه لم يبق منه سوى شذرات متفرقة .

(٢) في الأصل باليونانية τὸ φρόνιμον

(٣) هذا هو تفسير هيدجر للوجوس λόγος (الكلمة - المعنى - الكل - الواحد - القانون) وقد شرحه بالتفصيل في دراسات أخرى وبين أنه ذلك يجمع الموجودات في الوجود .

لوجوس (التجميع) ، هارمونيا (التجانس والانسجام) ، بوليموس (الحرب والشقاق) ، أريس (النزاع) فيليا (المحبة) ، هين (الواحد^(١)) .

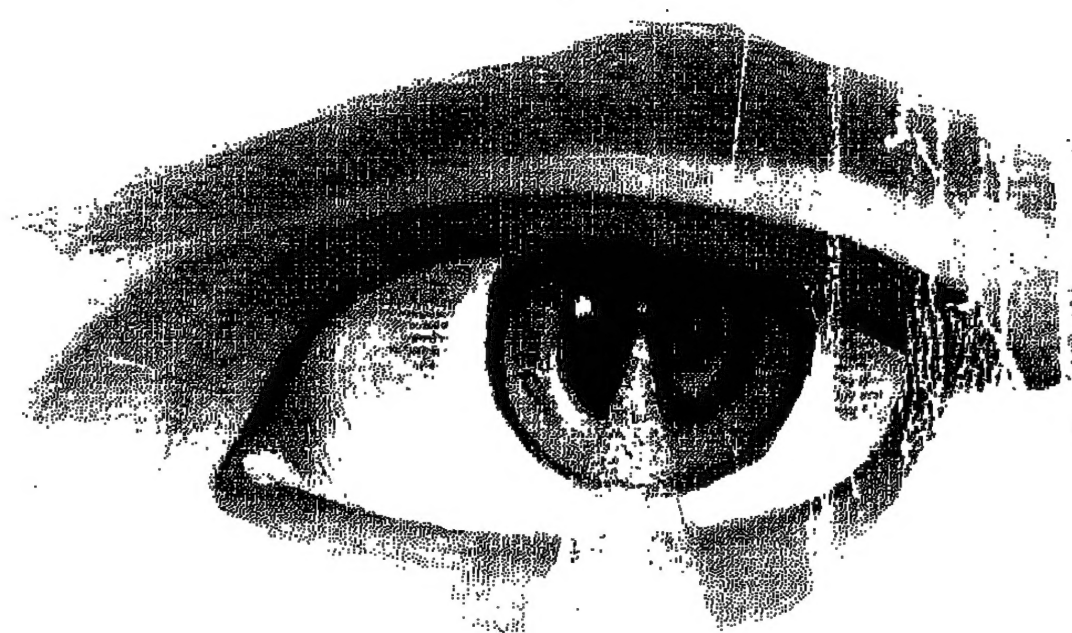
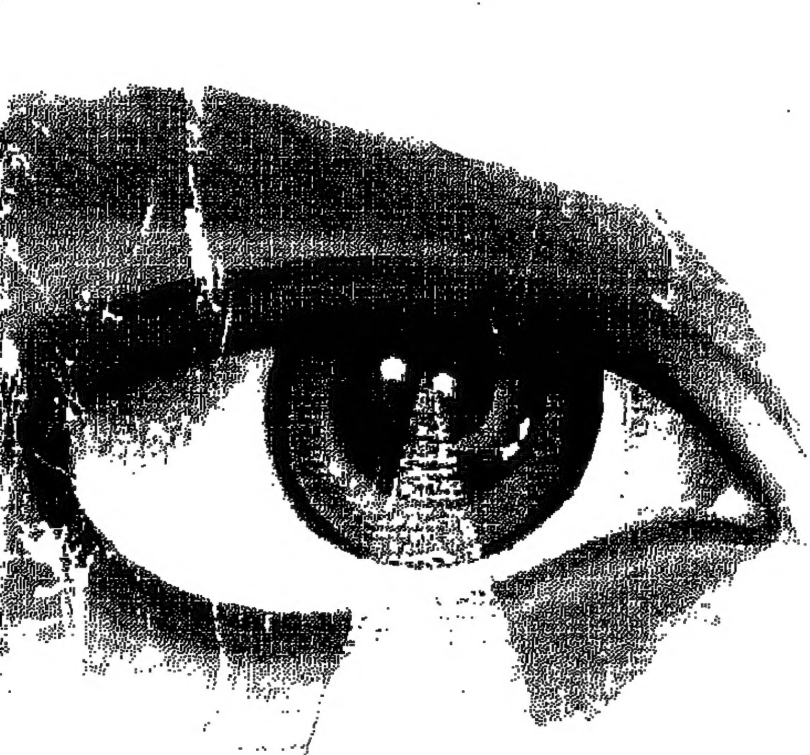
من هنا تأتي البنية اللغوية التي تبدأ بها الشذرة (١٦) وتعود إليها ، ألا وهي « تو - مى - دينون - بوتى » أى ذلك الذى لا يغيب ولا يهوى أبداً . ينبغي علينا أن نستشف المعنى الذى تصفه هذه البنية اللغوية وأن نقسم صوته عن طريق الانصات إلى الكلمات الأساسية السابقة المعبرة عن تفكير هيراقليطس :

هكذا تبين لنا أن عدم الدخول أبداً في الاحتجاب^(٢) هو الانفتاح أو الانبثاق الدائم من (طيات) التججب . على هذه الصورة تتوهج نار العالم^(٣) وتظهر وتتفكر . ولو فكرنا فيها باعتبارها الانارة الخالصة ، لوجدنا أن هذه الانارة لا تأتي معها بالضوء الساطع فحسب ، وإنما تؤدي كذلك إلى الانفتاح الحر الذى يظهر كل شيء بما فى ذلك ضده . بدأنا بتزويد الانارة عن مجرد لقاء الضوء الساطع ، كما تزيد أيضاً عن اتاحة الحرية . إن الانارة هي (القوة) المتفكرة المجمعة التى تهيب للانبثاق الحر ، هي ضمان الحضور (أو كينونة الكائن ووجوده وتحقق ماهيته .) .

-
- (١) يذكر المؤلف هذه الأسماء باليونانية ، وقد تقدم النص عليها فى هوامش سابقة ، فيما عدا كلمة (εἶς - النوع) .
(٢) أو استحالة التلاشى والغياب فيه .
(٣) حرفياً : النار العالمية .

كولت ويليون

الإنسان وفقاه الخفية



Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com